This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

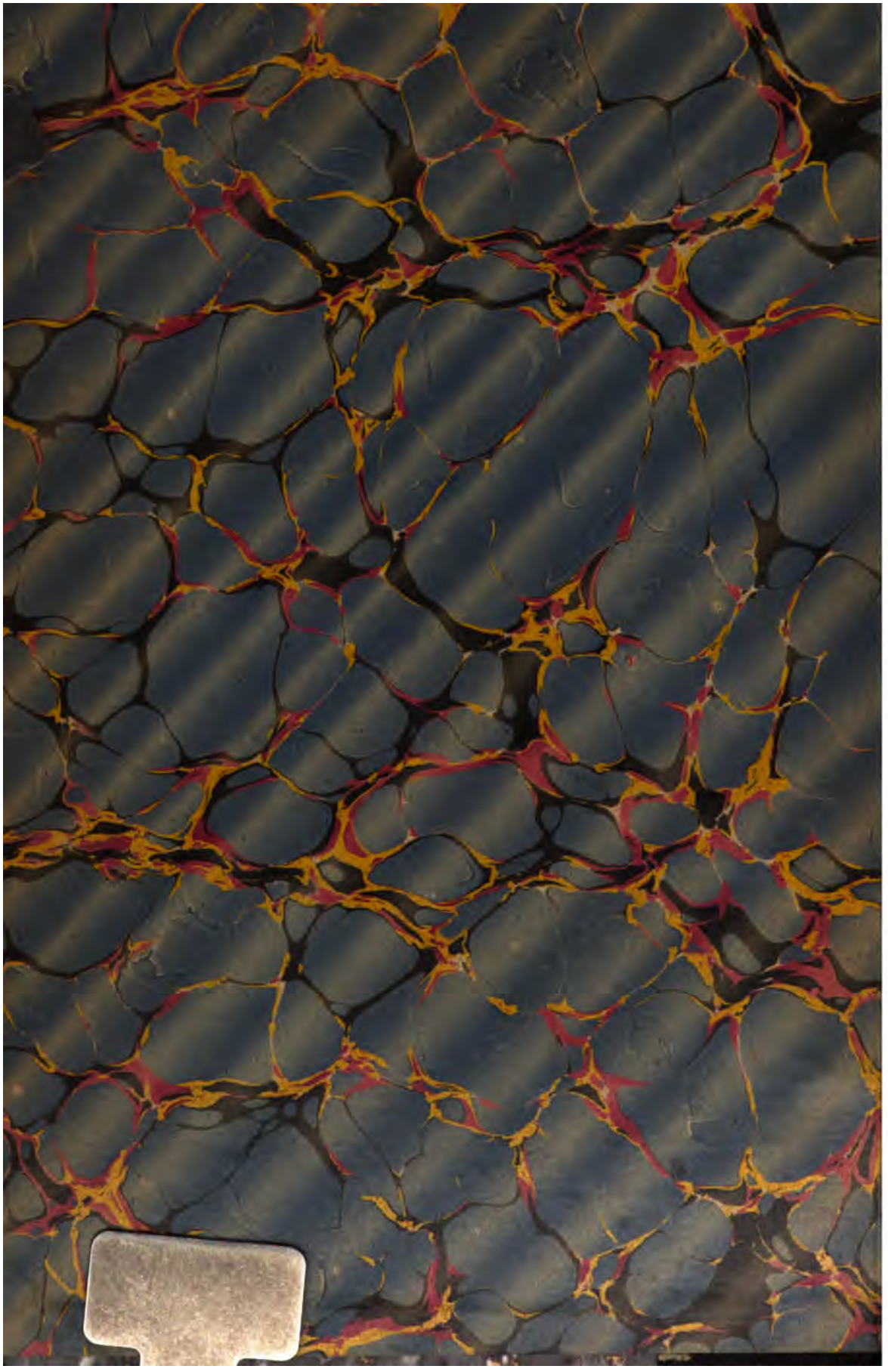
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

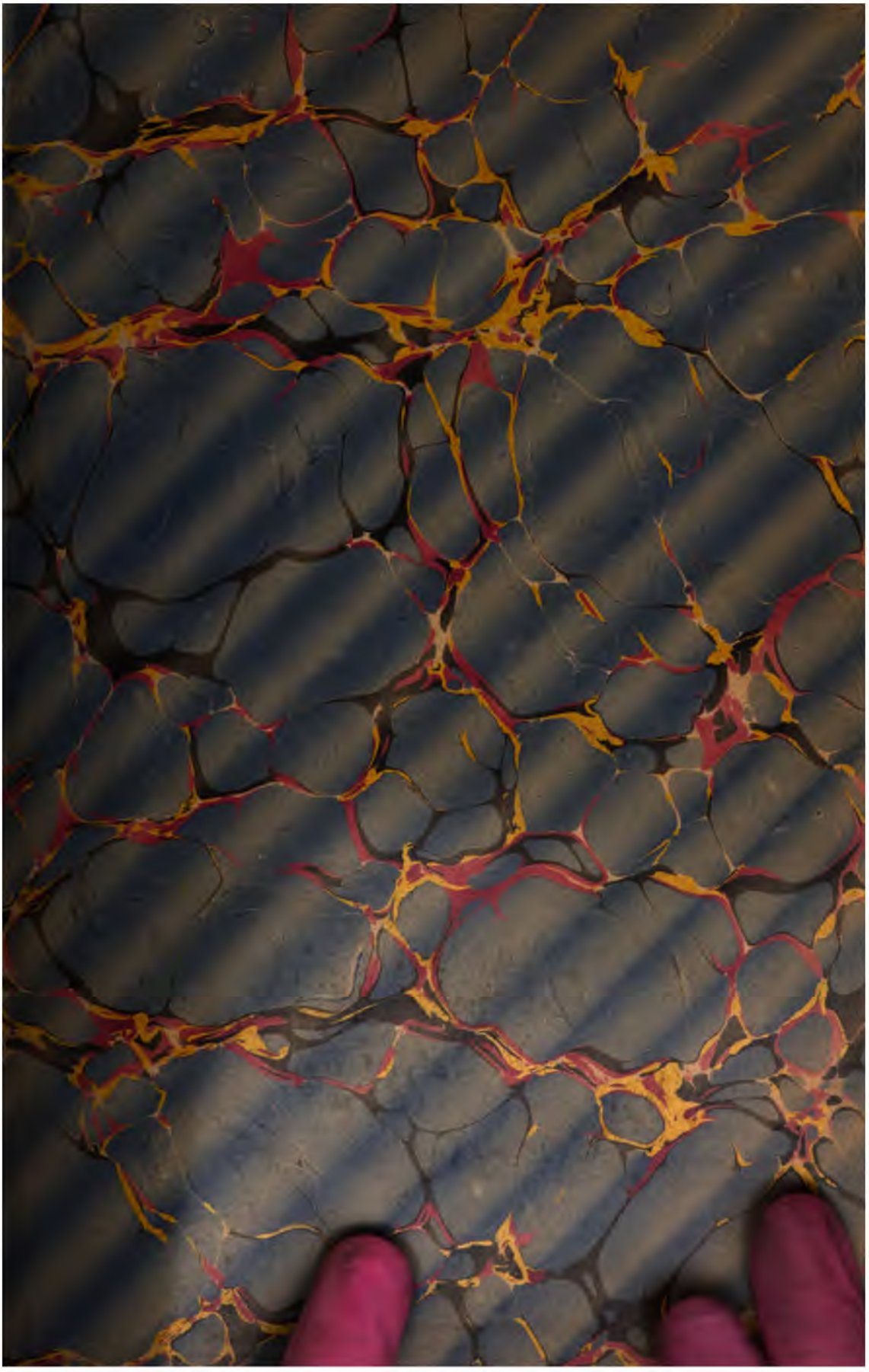
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`





125
1 34

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SIXIÈME ANNÉE

XII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1881)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille

1881

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

PROJET D'UN CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE[1]

La psychologie a cessé d'être une science philosophique. Voilà une nouvelle qu'on pourrait bien appeler « le secret public » de la philosophie contemporaine, tant elle est devenue commune, quoique peu de philosophes se décident à la proclamer tout haut.

C'est à Wolf, le systématique continuateur de Leibnitz, qu'on doit faire remonter le point de départ de cette émancipation progressive. L'heureuse idée qu'il a eue de diviser sa psychologie métaphysique en *psychologia empirica* et *psychologia rationalis* (1710) ne tarda pas à avoir des conséquences importantes. On pourrait même dire qu'elle a eu au temps de Wolf plus de retentissement qu'au commencement de notre siècle. Son disciple Bilfinger (1725) voit déjà assez clairement les défauts de la psychologie d'alors; il ne la considère plus comme un système achevé, mais comme une science à faire, et il s'en plaint sincèrement; *quam paucæ sint observationes, quam nulla fere experientia!...*

Cette division de la psychologie admise, on commence à sentir l'étrangeté de la position qui lui incomberait entre l'ontologie, la cosmologie générale et la théologie, et on la place par ci et par là, sans pouvoir lui trouver une place convenable et définitive. C'est ainsi que Crusius et Daries en font une partie de la *Logique;* Dalham et Heutsch, Bonnet et Robinet (en suivant l'exemple de Locke et des anciens) la rapprochent de la physique; Casmann, Winkler, Sperling et Zeisold lui désignent une place dans l'anthropologie, tandis que Schönfeld (1764) la compte au nombre des *sciences naturelles* et que d'autres ne cessent pas de la considérer obstinément comme une branche de la métaphysique.

Néanmoins, l'amendement de l'ancienne psychologie avait commencé. Bilfinger admettait que la vieille doctrine *de commercio*

1. M. Ochorowicz, professeur à l'Université de Lemberg, nous envoie ce travail écrit par lui dans notre langue. Nous l'insérons d'autant plus volontiers que nous avons entendu exposer des projets analogues par diverses personnes (*N. de la Direction*).

91251

animi et corporis pourrait bien être éliminée de la psychologie; Reusch (1754), qu'il fallait réduire de beaucoup, toute sa partie « rationnelle » à cause du caractère hypothétique, dont elle n'est que trop empreinte; Dalham (1756) rêve une psychologie κατ' ἐξοχήν, qui n'aurait plus rien à faire avec les mystères métaphysiques, concernant l'union de l'âme et du corps, et dont tous les efforts seraient dirigés vers l'investigation possible des phénomènes de l'entendement. C'est de cette manière, à son avis, qu'on pourrait espérer une *unité d'opinions*. Enfin Krüger (1756) osa même faire disparaître de la psychologie tous les chapitres sur l'essence et sur l'immortalité de l'âme, « parce que, disait-il, l'expérience ne nous en dit rien. » D'ailleurs, c'est lui aussi qui, dans son *Versuch einer Experimentalseelenlehre* (1756), fait entrer l'expérience médicale dans le domaine de la science de l'âme, sujette, d'après son expression, à « d'immenses lacunes ».

On voit donc qu'au beau milieu du XVIIIe siècle, dans cette romantique et chaleureuse *Sturm- und Drang-Periode*, on a été bien près des exigences modernes. Malheureusement, c'étaient plutôt des intuitions, des aspirations instinctives, que des convictions conscientes et mûres. Étant prématurées, elles sont restées stériles, et ce n'est qu'un siècle plus tard que la psychologie κατ' ἐξοχήν, pressentie par Delham et Krüger, naquit dans les œuvres de Spencer (1855) et de Bain (1855-59).

Durant tout ce siècle, qu'a-t-on fait? On a rêvé un beau rêve sur les *choses en soi*. C'était sans doute un spectacle surprenant et splendide que cette succession des systèmes hardis, évoqués par Kant, se déroulant sous les yeux d'un public fatigué et rassasié par les bouleversements révolutionnaires du XVIIIe siècle. Il y avait, là aussi, une révolution, mais une révolution d'outre-tombe, une renaissance transcendante, où l'on voyait renaître et s'accomplir toutes les aspirations métaphysiques du passé, toute cette religion de l'inconnaissable, ayant sa méthode, j'allais dire son langage; ses axiomes, c'est-à-dire ses entités, et son monde à elle, où l'absolu règne en paix.

La modeste science des phénomènes psychiques n'a joué aucun rôle dans cette magnifique représentation. Elle fut disgraciée par les philosophes, envahie par les flots du transcendantalisme et confinée sur les bancs des écoles. La doctrine des sensualistes français, qui n'était en fin de compte qu'une doctrine et non une science, fut démolie par la réaction. La théorie associationiste des Ecossais fut oubliée ou mal comprise, du moins sur le continent, et l'on s'habitua de nouveau à confondre la psychologie empirique et la psychologie rationnelle, pour en fabriquer un mélange, bien indigeste, dont s'est

nourri cependant toute une génération, au commencement de notre siècle.

L'année 1825 constitue, à certains égards, une limite idéale, un moment de transition, où s'exécute l'équilibre de deux tendances opposées, où les idées réformatrices élaborées par le XVIIIe siècle se donnent rendez-vous avec les habitudes métaphysiques du passé. Herbart en Allemagne, James Mill en Angleterre, Jouffroy en France, Romagnosi en Italie et Suiadecki [1] en Pologne représentent cette époque intermédiaire : surtout Herbart. C'est lui qu'on doit mettre en tête de cette époque; d'abord pour l'insigne importance de son œuvre en psychologie, et ensuite par l'influence, lente il est vrai, mais décisive, qu'il exerçait sur ses compatriotes, les moins empressés, comme l'on sait, à être désabusés des vieux procédés spéculatifs. Le titre même de son livre principal caractérise bien les aspirations du moment et ce changement d'idées, à la fois inattendu et insuffisant, qui venait de s'accomplir dans l'atmosphère étouffante des systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel, s'annonçant comme un rayon de lumière, qui finira bientôt par dissiper l'obscurité :

« La psychologie comme science renouvelée sur la base de l'expérience, de la métaphysique et de la mathématique » (1825). Voilà ce qui s'appelle être prodigue. « Fondée sur l'expérience, » à la bonne heure; c'est ce qu'il nous faut. « Sur la métaphysique? » Nous en avons assez; celle-ci a fait son chemin dans le monde, et la psychologie n'a plus rien à lui demander. « Sur la mathématique?... » Et pourquoi pas? Mais c'était malheureusement une idée trop précoce pour 1825. En somme, nous y voyons une réforme à double face, l'une regardant le passé, l'autre visant l'avenir. Mais c'est là une loi de l'évolution. Le progrès ne s'accomplit qu'à petits pas; les idées ne se réalisent que par fractions. Ne voyons-nous pas même de nos jours, dans l'esprit d'un Lotze, d'un Fechner ou Hartmann, une philosophie préhistorique se joindre aux plus belles découvertes de la science moderne?... Ce qui est sûr cependant, c'est que les idoles de la métaphysique substantialiste vont tous les jours diminuant, qu'au contraire la méthode empirique gagne du terrain, et qu'il faut aller jusqu'à Halle pour entendre de la bouche du professeur Erdmann que la manière purement empirique de traiter (*die bloss empirische*

1. Jean Suiadecki, mathématicien et psychologue (1756-1830), le plus radical des philosophes cités, ennemi résolu de la métaphysique en psychologie, qu'il considère comme « science des phénomènes psychiques ». Par ses aperçus généraux, précurseur d'Aug. Comte. Son œuvre principale, *Philosophie de l'entendement humain* (1822), contient, entre autres, un chapitre remarquable sur la genèse expérimentale de toutes les conceptions mathématiques.

Behandlung) la psychologie, dès la seconde moitié du XVIIIe siècle, *la dépouilla de plus en plus de son caractère scientifique* [1]!... » Par bonheur pour la science, Leipzig est bien près de Halle, et Fechner, Wundt et Drobisch sont là pour démentir une pareille hérésie.

Nous sommes en 1881. Bain, Spencer, Wundt, Taine et d'autres nous ont montré ce que c'est qu'une psychologie exacte, fondée sur l'observation et l'expérience, qui accumule des faits et cherche des lois. La littérature psychologique a fait des pas rapides. Une multitude de monographies, d'articles, de notices, remplit nos bibliothèques et nos journaux; dans les universités la psychologie règne en souveraine, et « on voit s'approcher le temps, où l'on sera exclusivement psychologue, comme on est exclusivement physicien, chimiste, physiologiste [2]. » Je dirai même plus : « Si l'on jette un coup d'œil attentif sur les travaux modernes concernant la psychophysique, la psychologie physiologique, la psychiatrie, la psychologie criminelle, pédagogique, la psychologie comparée des animaux, des races et des nations, l'éthologie, ou science des caractères individuels, etc., etc., on arrivera bientôt à une conclusion que, dans cinquante années d'ici, il sera impossible pour un seul homme d'en embrasser toutes les branches, et que chacune d'elles aura ses spécialistes [3]!

C'est là un résultat inévitable du progrès. Mais, s'il en est ainsi, si la psychologie commence à avoir des spécialistes, si la division du travail vient à être exécutée, et que les observations particulières abondent, qu'avons-nous fait pour lui procurer une autre condition non moins indispensable, une condition du progrès *sine qua non*, savoir l'*unité des recherches?* A vrai dire, nous n'avons fait rien. Et cependant cette question s'impose à la science depuis longtemps. Déjà, vers la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre, des esprits sains, non entichés des spéculations verbales du transcendantalisme, sont arrivés à sentir ce défaut et ont cherché le moyen de s'en débarrasser. Un prêtre norvégien, Schönfeld [4], frappé de la discordance qui régnait entre les psychologies de Descartes, de Locke, de Wolf, de Crusius et d'Helvétius, faisait appel aux sociétés scientifiques pour les inviter de procéder à l'unification. En 1772, Ulrich, professeur d'Iéna, renonce à introduire la psychologie dans le cadre de son système, parce que, disait-il, elle n'était pas encore constituée, et parce qu'il croyait au-dessus de ses forces d'utiliser

1. J.-E. Erdmann, *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, 1873, p. 1.
2. Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1879, p. XXVI.
3. J. Ochorowicz. *Poyadanki i spostrzezenia*. Wrazsawa, 1879, p. 312.
4. D. N. Schönfeld, *Anweisung zur Kenntniss seiner Selbst*, etc. Bütrow, 1764.

toutes les observations éparses dans les œuvres des médecins et dans les mémoires des Académies. Néanmoins c'est dans ce but qu'il s'occupa à recueillir l'index d'une « Bibliothèque psychologique ». En 1785, Charles Moritz, un rêveur passionné pour la science de l'âme, fonda le premier journal psychologique : *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. En 1800 existait même à Paris une « Société des observateurs de l'homme », dont le but était d'organiser et d'unifier les observations anthropologiques, faites sur les différents points du globe. C'est à l'usage des membres correspondants de cette Société que de Gérando publia ses « Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages [1] ». Enfin Suiadecki, en 1821, professa, non sans ardeur et en termes décisifs, qu'il était bien temps d'en finir une fois avec ces débats éternels de sectes philosophiques et de constituer une seule psychologie scientifique, étrangère aux conflits de systèmes...

Près d'un siècle s'est écoulé depuis, et les mêmes conditions restent à remplir, les mêmes voix se font entendre [2], le même besoin d'unité se fait sentir, avec la seule différence qu'il est senti plus généralement, qu'il est devenu plus clair, plus ardent, et que la réalisation s'en présente comme possible, tandis qu'elle ne l'était pas vers 1800.

Il serait superflu de vouloir démontrer que la psychologie *philosophique* n'a fait aucun pas vers l'unité. On pourrait même soutenir qu'elle n'est parvenue qu'à préciser et multiplier les différences. Ne voit-on pas, encore de nos jours, enseigner çà et là des systèmes de psychologie herbartienne, hégélienne, krausienne, etc., qui s'excluent l'un l'autre? Mais à quoi bon évoquer les vieux fantômes, qui tôt ou tard finiront par mourir d'épuisement, en laissant à une seule psychologie positive l'héritage de ce peu de vérités empiriques ou analytiques qui leur sont communes. Il suffit de rester dans le domaine de la psychologie scientifique, ou plutôt de celle qui tend à le devenir, pour voir que là aussi, malgré l'unité fondamentale de méthode (si non pratiquée, du moins admise), règne une divergence complète dans les efforts individuels, et souvent même un désaccord plus grand que ne l'était celui des manuels métaphysiques au milieu du siècle passé. Grâce à l'absence totale d'une *organisation du travail*, quelle qu'elle soit, et faute d'une relation intime entre les savants de divers pays, les mêmes décou-

1. F.-A. Carus, *Geschichte der Psychologie*, Leipzig, 1808, p. 757.
2. Voir l'article de Lewes dans le *Mind*, 1876, n° 2; les introductions de M. Ribot; la préface de M. Brentano dans sa *Psychologie vom empirischem Standpunkte*, 1874, etc.

vertes sont faites dix fois de suite à de longs intervalles, ou bien on se plaint de lacunes qui ont été comblées, depuis longtemps, dans un pays voisin, où par malheur on se sert d'une langue peu connue. On discute beaucoup sur les lois psychophysiques, sans multiplier les expériences psychophysiques, et ceux qui les font sont si peu d'accord dans les détails méthodiques, oú même emploient des méthodes si différentes, qu'il est impossible d'en unifier les résultats; et, quant aux méthodes de l'observation intérieure, on n'y pense guère. Veut-on connaître la littérature entière d'un sujet particulier, il n'y a d'autre moyen que de parcourir tous les catalogues généraux de tous pays, à défaut d'un catalogue complet, exclusivement psychologique. Mais toutes ces indigences sont encore peu de chose, en comparaison de ce chaos primitif qui règne dans la terminologie. Les termes les plus simples et les plus en usage sont employés dans des circonstances les plus différentes. On se sert par exemple du mot *sensation* pour désigner le stimulant externe ou interne, ou bien l'état physique d'un nerf, l'état psychique du cerveau, un sentiment, une idée, une qualité corporelle, quelques-uns des processus psychiques conscients ou tous les processus psychiques, chez les animaux supérieurs seulement ou chez tous les animaux, et quelquefois même en y comprenant les plantes... Ce n'est pas ainsi qu'on procède en physique! Que dirait-on d'un physicien pour qui le mot *température*, par exemple, ne serait pas seulement un terme convenu pour désigner cette quantité de chaleur qui agit sur un thermomètre, mais qui pourrait employer de même pour désigner les phénomènes de la chaleur latente et de la chaleur spécifique, etc?... Et cependant c'est de cette manière qu'on procède en psychologie.

Il n'y a pas un seul mot qui soit employé dans le même sens précis et défini par tous les psychologues positivistes, et il n'est pas rare non plus que le même auteur, des plus éminents, nous offre à cet égard l'exemple d'une indécision frappante. Veut-on savoir, par exemple, ce que la psychologie moderne entend sous le nom de conscience, Bain nous dira dans la première édition de *Senses and Intellect*, que c'est un « synonyme du sentiment », et, dans la seconde, qu'il préfère s'en servir pour exprimer « à la fois nos états objectifs et nos états subjectifs... » Veut-il y comprendre *tous* ces états? C'est ce qu'on ne peut pas savoir, parce que d'un côté, dans la *Mental and Moral science* [1] et dans sa *Logique* [2], il semble admettre que c'est là « un terme qui représente tous les états du sujet sentant (*all sentient states*), tandis qu'il est dit dans l'Appendice au *Sens. a. Intellect*

1. Édit. de 1875, p. 93 de l'*Appendix*.
2. Liv. V, ch. v.

que « la conscience ne suit pas nécessairement les opérations intellectuelles ». S'il en est ainsi chez Bain, que penser des autres? E peut-on s'étonner quand on arrive à se convaincre qu'en face d'une question essentielle : *Y a-t-il des opérations mentales inconscientes?* en Angleterre, J. St. Mill [1] nous répondra par non, Morell [2] par oui; en Allemagne, Bergmann [3] par non, Jessen [4] par oui; en France, Bouillier [5] par non, Colsenet [6] par oui; en Russie, Troicki [7] par non, Uschinski [8] par oui... et ainsi de suite.

D'où provient cette confusion internationale? Uniquement de ce qu'il n'y a pas d'unité dans la terminologie, que chacun prend le mot dans un sens qui lui plaît. Témoin Mill, qui ne conteste guère l'existence des états inconscients, mais qui les attribue aux *nerfs* et non à l'*esprit*, ce qui évidemment au point de vue phénoméniste, n'est qu'une question de terminologie.

Voici un autre exemple : *Peut-on percevoir plusieurs impressions ou imaginer plusieurs représentations à la fois?* Bain, Wundt, Morell, Horwicz, etc., nous disent non; Volkmann, Helmholtz, Lotze, Lange, Bonatelli [9], oui. Et il y a même des savants qui soutiennent à la fois les deux, par exemple Drossbach [10], qui (p. 119) nous fait admettre la nécessité d'une conscience simultanée de plusieurs perceptions (« *in einem Zeitmomente zugleich* »), tandis qu'il affirme, quelques pages plus loin (240), une impossibilité absolue d'une pareille simultanéité (« *nie mehrere zugleich* »). La cause de la confusion reste la même, savoir l'absence totale d'une définition exacte et généralement admise : ce qu'on doit entendre par une perception, et où commence la représentation composée. Ce n'est pas une connaissance inaccessible à l'esprit humain que de savoir si l'image d'un homme monté à cheval renferme une représentation ou deux. Il faut s'entendre là-dessus, et voilà tout [11].

Autres exemples : *Les sensations minima, quant à leur intensité, sont-elles agréables ou pénibles?* — D'après la courbe tracée par

1. *An exam. of s. W. Ham. phil.*, ch. VIII et IX.
2. *An introd. to mental phil.*, part. I, ch. III.
3. *Grundlinien e. theorie des Bewusstseins*, 1870, p. 35 et suiv.
4. *Physiol. d. mensch. Denkens*, 1872, p. 59, etc.
5. *De la conscience en psych. et en morale*, 1872, p. 60 et autres.
6. *La vie inconsciente de l'esprit*, 1880.
7. Auteur d'un grand ouvrage en russe sur la psychologie allemande du XIXe siècle (1867).
8. Dans son ouvrage russe sur la psychologie allemande, publié en 1871.
9. *La coscienza e il meccanesimo interiore.* Padova, 1872, p. 87.
10. *Die Genesis des Bewusstseins*, 1860.
11. C'est encore une impropriété de l'usage, qui fait du mot *idée* tantôt une représentation (Vorstellung) et tantôt une conception (Begriff). Il en résulte des inconvénients et même des contradictions.

Wundt, elles sont agréables ; d'après Horwicz, elles sont pénibles, et, pour la plupart d'autres psychologues, elles ne sont qu'indifférentes.... Certes, ce n'est plus là une question de terminologie, on ne peut pas s'entendre à nommer agréable ce qui est pénible, comme on a pu le faire par rapport à ce qui est simple ou composé. Mais c'est toujours une conséquence d'un défaut d'unité dans l'accumulation des faits, indispensables pour une induction stricte et uniforme. En élaborant ses aperçus généraux, Horwicz pensait à un groupe des sensations, tandis que Wundt s'inspirait par d'autres. Et, comme il n'existe pas une classification vraiment complète de toutes les sensations minima (ce qui ne peut être exécuté que par un travail collectif de plusieurs observateurs), le désaccord persiste.

On trouve le même désarroi, sinon plus grand encore, par rapport à une classification générale de tous les phénomènes psychiques. De sorte que, si l'on met sous les yeux d'un lecteur étranger à la psychologie les meilleurs manuels de cette science « expérimentale », tels que ceux de Bain, de Spencer, de Wundt, de Brentano, de Volkmann, de Carpenter, il y trouvera de si grandes différences dans l'arrangement des matières, dans la prépondérance des unes sur les autres, dans la méthode générale même, qu'il les prendra plutôt pour six sciences différentes que pour six compendiums d'une même science.

Ce reproche ne doit cependant être mal compris. La psychologie a fait des progrès, et c'est dans ce progrès même qu'on peut découvrir une des causes déterminantes du désaccord qui nous choque. Ce phénomène, on l'observe partout, mais nulle part à un pareil degré, et il n'est nullement nécessaire qu'il soit permanent. Le progrès n'est pas synonyme du désordre, et l'ordre se fera, pourvu qu'on y pourvoie.

Ce besoin d'unité, on le sent; mais, pour le satisfaire, on procède d'une façon individuelle, trop hâtive et peu scientifique. On cherche à trouver par spéculation un seul fait fondamental et typique, pour en déduire tous les autres. C'est ainsi que sont nés les divers systèmes psychologiques portant une empreinte personnelle. Il va sans dire que, étant arbitraires, ils ne pouvaient marcher de concert, et, si l'on demande quel est ce processus primitif et fondamental de la vie psychique, Wundt nous dira que c'est le *raisonnement*, Horwicz que c'est le *sentiment*, et Hartmann que c'est la *volonté*. Et nous voilà arrivés à une pseudo-unité artificielle, vraie sous un certain point de vue, mais fausse sous tous les autres. On voit bien que, par rapport à ces théories, nous nous trouvons dans un état fort analogue à celui où se trouvait la biologie générale au commencement de notre siècle, quand on discutait pour savoir lequel de deux

règnes avait précédé l'autre ; les premiers êtres vivants furent-ils des plantes, ou des animaux ? « Ils furent des *protistes*, » a répondu Hæckel, et il avait raison. En somme, je ne vois dans cette psychogénie artificielle qu'une réminiscence modérée d'anciennes méthodes et d'anciens systèmes métaphysiques, qui devaient nécessairement porter l'empreinte d'originalités individuelles, sous peine de n'être pas qualifiés de dignes d'attention. C'est de cette tendance à construire des systèmes originaux qui embrassent tout, mais qui expliquent peu, qu'il faut se préserver pour le moment, si l'on ne veut pas perdre son temps et retarder le progrès. Cette réserve mise en pratique, nous aurons sans doute moins d'inventeurs, mais certainement plus d'inventions.

On m'accusera peut-être d'imposer des liens trop durs aux élans libres de la pensée, de condamner les hypothèses philosophiques aux vues larges et profondes... Mais il y a là deux ordres de choses à distinguer : d'abord les conditions du progrès d'une science à peine née, d'une science de faits et d'induction, et puis les prétentions légitimes mais prématurées d'une science possible, d'une science de raisonnement et de déduction. Il y a une physique et une philosophie physique ; celle-là ne s'occupe guère de questions trop larges et trop profondes : elle généralise les expériences, voilà tout ; celle-ci s'occupe du reste, des questions telles que l'atomicité, la nature des molécules, l'unité des forces, les lois de l'équilibre de l'univers, l'essence même de la force ; en un mot, tout ce qui est au-dessus de l'expérimentation directe en constitue l'objet.

Il y a une *zoologie* et une *philosophie zoologique*, l'une ne dépassant pas les bornes de l'observation, de la description et de la classification naturelle, l'autre touchant aux problèmes de l'origine des êtres, de la génération spontanée, des lois de transformation, des rapports avec le milieu ambiant, du plan général de la création, etc., c'est-à-dire de tout ce qui dépasse les limites d'une observation particulière.

De même, il y a une *psychologie*, science à la fois descriptive, comme la zoologie, et explicative, comme la physique, mais néanmoins exclusivement empirique ; et il y aura, il peut y avoir une science philosophique, qui présuppose l'autre et à qui conviendrait le nom de *psychologie philosophique*. C'est à celle-ci qu'appartiendra la solution des questions générales, telles que l'origine de la vie psychique, son évolution graduelle dans la hiérarchie des êtres, l'essence de la force psychique, l'application possible des lois de la corrélation des forces aux phénomènes psychiques, les problèmes fondamentaux de l'esprit et de la matière, etc.

Peut-on sauver cette branche de la philosophie desséchée par le

progrès, veut-on lui assurer une position plus respectable que ne l'était celle de la psychologie métaphysique, dite « rationnelle » ? Il n'y a pour le moment aucun autre moyen que celui-ci : ne s'en point inquiéter ; et, en revanche, diriger et concentrer tous les efforts individuels pour faire progresser la psychologie proprement dite, c'est-à-dire préciser les méthodes, accumuler les observations et s'élever lentement aux lois générales.

Il ne saurait y avoir de doute pour personne qu'aucun esprit individuel, quelque vigoureux qu'on le suppose, ne parviendra jamais à créer d'un coup de génie le corps entier d'une grande science. C'est aux travaux collectifs qu'il faut avoir recours. On le comprend déjà, et on le pratique même. Une chose cependant manque aux meilleures tendances actuelles : l'organisation du travail.

Il nous faut donc chercher le moyen d'y arriver. Je n'en vois qu'un seul, et je le soumets au jugement des psychologues : celui d'un congrès international.

Voici comment je me représente la manière de réaliser ce projet. D'abord, une discussion, ouverte par la rédaction de la *Revue philosophique*, pourrait en éclaircir les points principaux plus que je ne l'ai fait. Puis, on admettant qu'il n'évoque pas une trop grande opposition, en devrait procéder un peu arbitrairement, et c'est à la rédaction de la *Revue* que je voudrais imposer la charge d'une dictature provisoire. Elle arrangerait un comité d'organisation. Ce comité discuterait les questions pratiques, désignerait le temps et le lieu où se tiendrait la première session, et enverrait des lettres d'invitation aux savants de tous les pays. Quant au lieu, on pourrait choisir entre Paris, Londres, Bruxelles, Leipzig, Vienne ou Bologne.

Le règlement général, conçu sur le modèle de celui du congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques, contiendrait entre autres les paragraphes suivants :

1° Le congrès ne pourra avoir lieu deux fois de suite dans le même pays.

2° Font partie du congrès et ont droit à toutes ses publications les personnes qui en ont fait la demande et ont acquitté la cotisation annuelle.

3° Les mémoires lus, les allocutions et les comptes rendus des séances seront publiés sous le contrôle d'une commission élue par l'assemblée.

4° La langue française est seule admise pour les communications verbales pendant les séances et dans la publication du compte rendu, sauf des cas exceptionnels.

5° Sont exclues des débats toutes les questions métaphysiques.

Et maintenant, pour se rendre compte du caractère des questions propres à être discutées par le congrès, passons en revue les divisions principales de la psychologie contemporaine. Elles ne sont ni moins nombreuses ni moins riches en matières que celles de l'anthropologie et de l'archéologie préhistoriques. Les voici :

I. La *psychologie générale*, fondée principalement sur l'expérience intérieure et sur l'analyse de faits communs, embrassant toutes les questions de terminologie, de classification et de méthodologie psychologique. C'est sur ce terrain qu'une entente entre les savants est surtout désirable, et il serait fort avantageux que le congrès parvint à susciter la publication d'un « Manuel méthodologique » pour servir de guide pratique aux recherches de psychologie. Un pareil livre, indispensable pour la marche régulière des études, nous manque, et l'on se contente habituellement de prolonger l'ancien débat entre les deux méthodes générales, celle de la physiologie et celle de la psychologie introspective, débat depuis longtemps tranché par la pratique. Il n'est plus, ou du moins il ne doit plus être question, de l'emploi exclusif d'une de ces méthodes ; la psychologie a, non seulement le droit, mais le devoir de prendre son bien où elle le trouve. Ce qui reste à faire, c'est de préciser les détails méthodiques, les *méthodes particulières*, et surtout celles qui seront susceptibles d'être appliquées dans le domaine de l'observation intérieure, trop négligée de nos jours. Seul M. Galton a essayé d'y introduire un ordre méthodique[1] ; et cependant je suis pleinement convaincu, par les observations injustement oubliées de Fechner[2], de Weisse, de Drobisch, de Volkmann, de Hankel, etc., sur la *psychophysique interne*, et par mes propres expériences, que, malgré l'incrédulité de l'honorable directeur de la *Revue*[3], l'expérimentation intérieure est loin d'être impraticable.

Du reste, après avoir si longtemps annoncé et préconisé la méthode empirique en psychologie, il est temps de commencer à la pratiquer. On a bien dit quelque part que le meilleur moyen de prouver la possibilité du mouvement a toujours été de marcher. Tâchons donc de marcher, et que le congrès nous éclaire la route.

La section de psychologie générale n'aura pas de peine à s'assurer un grand nombre de collaborateurs, car il serait convenable d'inviter tous ceux qui reconnaissent la méthode expérimentale,

1. Voir ses expériences psychométriques dans le *Brain* de 1879; la *Revue philosophique* de 1879, p. 677, et l'article de Bain sur la statistique d'imagination dans le *Mind* de l'année courante.
2. Fechner, *Element der Psychophysik*, Leipzig, 1860, Bd. II, p. 478 et suiv.
3. *La psych. allem. contemp.*, p. 19, 20.

sans se préoccuper d'ailleurs des opinions métaphysiques qui leur sont propres.

II. La *psychologie physiologique*, appuyée sur l'expérimentation des laboratoires. Cette section aura pour but de rassembler et de discuter tout ce qui se rapporte à la physiologie du système nerveux. Ce sera une des plus grandes tâches du congrès que de parvenir à une synthèse raisonnée de cette multitude d'expériences particulières, qu'on trouve éparses dans les annales médicales et qui par diverses raisons sont le plus souvent hors d'usage pour un psychologue, étranger à la médecine. Un pareil compte rendu, effectué par des savants à la fois psychologues et physiologistes, aurait en outre l'avantage d'envisager les côtés faibles de notre savoir physiologique et d'indiquer les routes à suivre dans l'avenir.

III. La *psychologie pathologique*, fondée principalement sur l'obsertion des aliénistes, mais qui comprendra en même temps toutes les exceptions ou anomalies qui se rencontrent en dehors des hôpitaux, à savoir les cas d'aphasie, les sourds-muets, les microcéphales, les aveugles-nés, les somnambules, les hypnotisés, les médiums, etc. C'est ici qu'on devrait compter non seulement sur le concours des aliénistes psychologues, mais aussi des médecins praticiens, qui jusqu'ici ne se sont occupés que de la théorie. On sait d'ailleurs combien la psychiatrie elle-même souffre d'un besoin d'accord entre les savants pour fixer sa nomenclature, et combien il est désirable que cet accord ne se fasse pas à l'insu et sans la participation de la psychologie normale.

IV. La *psychophysique*. Cette partie des travaux du congrès promet d'être des plus instructives. Après avoir conclu une convention par rapport aux méthodes, on devrait aborder les expériences ; jamais l'occasion n'en saurait être plus favorable que dans cette assemblée d'hommes spéciaux ou du moins familiarisés avec les procédés scientifiques. S'il est vrai que depuis 1860 la psychophysique n'a fait aucun progrès, je suis sûr qu'elle en ferait de considérables durant une seule séance du congrès.

Il est inutile d'ajouter que, sous le nom de psychophysique, je comprends non seulement les recherches concernant le rapport qui existe entre les perceptions et les excitations, recherches faites par Fechner, Hering, Delbeuf, etc., mais aussi les expériences de Wundt, Helmholtz, du Bois Reymond, Donders, Exner et d'autres, par lesquelles on cherche à déterminer la vitesse de la transmission nerveuse et des opérations psychiques élémentaires. Il est permis d'espérer qu'on appliquera même de nouvelles méthodes à des nouvelles questions, par exemple pour déterminer la mesure des émo-

tions, de la perception des dimensions, de la force des penchants réflexes, etc. Enfin les travaux psychophysiques du congrès devraient aboutir à une publication de tableaux et d'autres modèles schématiques, destinés à populariser et à multiplier les expériences.

V. La *psychologie criminelle*. Il y a beaucoup à faire dans cette branche de la psychologie. Cultivée de préférence par les Allemands (Hoffbauer, Heinroth, Friedreich, Wilbrand, Günther, etc.), c'est seulement dans les travaux récents de Kraft-Ebing, de Maudsley, de Benedict, etc., qu'elle a pris une direction plus positive. Mais, quelque imparfaite que puisse être cette jeune science, il n'en est pas moins vrai que les codes criminels d'aujourd'hui restent de beaucoup en retard par rapport à ce qu'elle a déjà démontré. Il suffira de donner un exemple. Pour le code pénal français (art. 170), il n'y a qu'une seule maladie mentale qui justifie l'imputabilité, savoir la *démence*, tandis qu'il y a, comme on le sait, beaucoup d'autres formes d'aliénation, qui excluent la responsabilité à plus forte raison. Le code autrichien parle, il est vrai, de la *folie* en général, mais il ajoute comme critérium la formule suivante : « une folie dans laquelle le prévenu ne savait pas ce qu'il faisait » (§ 2 de 1852). Or cette formule exclut non seulement les cas de *folie raisonnante*, de *monomanie*, de *mélancolie*, mais aussi beaucoup de cas de démence, où il serait impossible de prouver que l'aliéné ne sût pas qu'il allait commettre un crime. Enfin, le code russe (art. 10 de 1875 et autres) pousse ses réserves à l'extrême. Pour lui, le critère principal, c'est « une perte totale de connaissance », ce qui évidemment réduit les crimes commis par les aliénés et qualifiés d'imputables presque à de purs accidents. Du reste, tous les codes en général ne distinguent pas entre les *idées* du bien et du mal et les *sentiments* de bien et du mal, différence très grave, signalée parfaitement par le Dr Despine.

Toute ces lacunes ne peuvent être corrigées par aucun projet particulier ; mais il est presque certain qu'un vote du congrès psychologique finirait par attirer l'attention des corps législatifs.

VI. La *psychologie zoologique*, considérée par beaucoup, et non sans raison, comme une des bases de la psychologie générale. Par malheur, elle est encore dans l'état de l'enfance. Ce qui lui manque, ce ne sont pas les observations, assez nombreuses, quoique pour la plupart superficielles; c'est plutôt le moyen de les préciser, de les amasser et de les confronter les unes par les autres, après s'être entendu quant aux méthodes et quant à la nomenclature. Ce serait donc la tâche du congrès, auquel devront prendre part non seulement les psychologues zoologistes, mais aussi les zoologistes de profession.

VII. La *psychologie pédagogique* et l'*éthologie*. Il ne saurait être douteux pour personne que la pédagogie ne soit qu'une psychologie appliquée. Or, pour être fidèle à cette conception, il ne suffit pas de cultiver la psychologie générale toute seule ; il faut encore faire des recherches spéciales sur le développement mental de l'enfant, comme l'ont fait MM. Taine, Darwin, Kussmaul, Egger, Perez, Ferri, Simonowicz et autres. On devrait aussi appliquer les résultats obtenus pour poser les règles d'un enseignement et d'une éducation exacte. Ce serait un des plus grands mérites du congrès, s'il parvenait à modifier les bases psychologiques erronées, sur lesquelles repose l'organisation des gymnases et des écoles moyennes en général. Les lois psycho-physiologiques y sont violées presque sur tous les points. Partout règne la surcharge du travail, la prépondérance des sciences formelles sur les sciences concrètes, ou bien encore une spécialisation prématurée. On commence par l'abstraction, au lieu de commencer par la sensation; on procède servilement par des règles, au lieu d'aider et de diriger seulement le développement libre, et l'on apprend trop, pour n'apprendre bien que peu de chose. L'éducation des sens, des sentiments esthétiques et moraux, de l'imagination, y est complètement négligée, et l'on se contente d'avoir forcé l'esprit de l'enfant à suivre une route aussi étroite et pénible qu'éloignée de la vie. En somme, on emploie, pour faire apprendre mille particularités d'érudition, deux fois plus de temps qu'il n'en faut pour apprendre deux fois mieux ce qu'il faut. Et cependant il suffirait de se rappeler les lois connues de la perception, de la formation des idées, de la mémoire, de l'association, pour se rendre compte de ces défauts. Ce n'est pas à dire que le congrès aurait à résoudre les questions de la pédagogie pure et spéciale ; il ne s'agit que d'une discussion des vérités psychologiques essentielles qui s'y rapportent. Et, pour leur prêter plus de solidité, il conviendrait de joindre aux observations citées celles qui concernent la formation et la classification des caractères et des tempéraments. La caractérologie ou l'éthologie ferait donc partie des occupations du congrès; seulement elle devrait être considérée non dans le sens de J. St. Mill, c'est-à-dire non comme une science *déductive*, de pure application, mais comme une science *inductive*, fondée sur des monographies. On peut regretter qu'elle ait été si peu étudiée de nos jours et que l'œuvre de M. Bain n'ait pas eu des continuateurs, si ce n'est dans la *Caractérologie* pessimiste de Bahnsen.

VIII. La *pathognomonie*. Je comprends sous ce nom l'étude des signes externes de nos sentiments, étude fort instructive pour la psychologie générale, parce qu'elle jette beaucoup de lumière sur l'es-

sence même de nos plaisirs et de nos douleurs. Le domaine de ces recherches est plus vaste qu'on ne le suppose habituellement, car elles embrassent non seulement l'expression des sentiments momentanés (voir l'ouvrage connu de M. Darwin), mais aussi l'expression plus prolongée des maux pathologiques [1]. Je ne parle pas du troisième point de vue, celui de la physiognomonie de Lavater, qui étudie l'expression, stable et pour la plupart innée du caractère, dans les traits du visage, cette dernière étant trop peu fondée comme science. On y trouvera cependant quelques propositions rationnelles, ayant rapport à l'union du physique et du moral, surtout dans l'expression que leur a donnée C. G. Carus dans sa *Symbolik der menschlichen Gestalt* (Leipzig, 1852-8). La pathognomonie a été assez cultivée dans ces derniers temps, à en juger d'après le nombre des auteurs qui y ont contribué : ce sont MM. Burgess, Klasowski [2], Carus, Duchenne, Lemoine, Gratiolet, Piderit, Harless, Bain, Spencer, Darwin, Hecker [3], Hersing [4].

IX. La *psychologie de l'art*, c'est-à-dire l'étude des conditions psychiques qui déterminent d'une part la production des œuvres d'art, et de l'autre les sensations esthétiques qu'elle procure. C'est à ce double point de vue, que la psychologie sert de base à l'esthétique. On voit, de nos jours, un vif mouvement se manifester sur ce terrain, mouvement qui promet de réformer de fond en comble l'ancienne esthétique allemande.

Il suffit de rappeler les noms de Taine, de Dumont, Helmholtz et Brucke, Fechner, Sully et Grant-Allen. On trouverait en outre des travailleurs distingués dans les littératures slaves, qui ont la mauvaise chance de rester inconnues à la plupart des savants.

X. La *psychologie de l'histoire*, destinée à suppléer la philosophie de l'histoire, encore trop peu fondée de nos jours. A vrai dire, la *Scienza nuova* de Vico était, elle aussi, plutôt une psychologie qu'une philosophie de l'histoire, au moins dans le sens où la comprend Hegel. On devine aisément que j'entends sous ce nom toutes les vérités psychologiques concernant l'évolution mentale de l'humanité, la psychogénie des sciences, des arts, des religions, telle qu'elle a été tracée par Lubbock, Tylor, ou Spencer, et de l'autre côté l'éthologie des nations ou science des caractères nationaux, cultivée sous le nom de *Völkerpsychologie* par Steinthal et Lazarus.

1. Voir la *Physiognomonie des malades* [*Kranken-physiognomonik*] du Dr Baumgaertner, Stuttgart, 1839, avec l'atlas de 72 grandes planches coloriées, d'après nature.
2. Auteur d'un livre russe sur *la Théorie et la Mimique des sentiments*, 1849.
3. *Physiologie Pus. ychologie de Lachens*, 1873.
4. *Der Ausdruck der Auges*, Stuttgart, 1880.

XI. La *psychologie mathématique*, qui n'a actuellement qu'un seul représentant : M. W. Drobisch, mon honorable professeur de Leipzig. Il y a donc peu d'espoir de la voir traitée par le congrès. En revanche, on s'y occuperait peut-être d'une *psychologie de la mathématique*.

XII. Enfin l'*histoire de la psychologie*, complètement délaissée par la science moderne. Nous n'avons que trois manuels de ce genre, et d'une valeur fort différente : celui de G. Carus (1808), œuvre consciencieuse, riche en détails, mais dont l'exposition s'arrête au seuil de notre siècle et qui a veilli depuis ; celui du professeur Harms (1877), qui mériterait des éloges s'il eût été publié un demi-siècle plus tôt (il suffit de dire que pour M. Harms la psychologie est encore une science métaphysique et que pour lui la psychologie expérimentale n'existe guère). Quant au siècle présent, il existe un essai volumineux sur la psychologie allemande (et anglaise) de M. Troicki, qui a rendu de grands services à la littérature russe, et les deux volumes bien connus de M. Ribot, qui ont trouvé leur complément désirable dans la *Philosophie expérimentale en Italie* de M. Espinas, livre fort utile, auquel je ne ferai qu'un seul reproche, celui de porter un titre contradictoire. Un compte rendu semblable sur la *psychologie française contemporaine* attend son auteur.

En énumérant les divisions ci-dessus, je n'ai nullement l'intention de proposer au congrès la constitution d'autant des sections différentes. Il se peut qu'il n'en constitue qu'une seule. Cela dépend évidemment du nombre d'assistants et de leur décision ; il serait donc superflu de s'en occuper d'avance. Mon but a été seulement de signaler les directions diverses dans le vaste domaine des recherches psychologiques et de faire voir qu'il ne manquerait au congrès ni des matières à discussion, ni des savants pour les discuter.

Faut-il encore insister sur les avantages d'un congrès international ? Ils sont, ce me semble, évidents. D'abord, l'instruction mutuelle des psychologues, avantage fort à souhaiter, depuis surtout qu'on s'est convaincu qu'il n'est plus possible pour un seul homme d'être également versé dans toutes les questions psychologiques. Ensuite, au moyen d'un congrès, on parviendrait facilement à conquérir pour la psychologie la participation d'autres spécialistes, c'est-à-dire à renouer les liens qui unissent la psychologie avec les autres sciences inductives, et à réaliser sa mise en harmonie avec les découvertes récentes, à quelque ordre qu'elles appartiennent. Enfin, — ce qui, à mon avis du moins, serait un bienfait pour la science, — on finirait par engager le public instruit et qui s'intéresse aux études de psychologie à noter les observations quotidiennes, conformément aux indications méthodiques et aux questionnaires

détaillés, élaborés par le congrès. Ce n'est qu'au moyen de pareilles ressources qu'on arrivera à voir la science positive de tous les phénomènes psychiques s'accroître d'année en année et marcher en avant, grâce aux efforts associés de tous les savants et de toutes les nations. Et c'est alors seulement qu'on aura le droit d'augurer bien de l'avenir, conformément à l'ancienne formule : *Multi pertransibunt, sed augebitur scientia...*

Je n'ignore point que l'idée qui vient d'être soutenue, comme toute idée neuve, prête à beaucoup d'objections. On peut attaquer les raisons du projet même et les difficultés de l'exécution. Je n'y vois point cependant d'obstacles sérieux. D'ailleurs, il faut être toujours un peu optimiste, si l'on veut faire réussir une nouveauté, quelle qu'elle soit. Soyons donc optimistes, pourvu que notre optimisme ne soit pas passif... Poursuivons la réalisation du congrès, et, ne dût-il rendre d'autre service que de mettre au jour les côtés faibles de l'état actuel de la psychologie, ce serait toujours un pas en avant, un premier pas vers l'amendement; ce serait toujours le meilleur service que l'on puisse rendre à cette science rajeunie, justement nommée la plus belle et la plus digne de l'homme.

Dr JULIAN OCHOROWICZ,
Privat-Docent de psychologie à l'Université de Lemberg.

LA
PHILOSOPHIE EN ÉCOSSE AU XVIIIe SIÈCLE
ET LES ORIGINES
DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE [1]

Ad. Smith est bien plus enfoncé dans le siècle que Hutcheson : sa famille n'est pas une famille de pasteurs; son père occupait une charge publique; lui-même, destiné à entrer dans le clergé anglican, ne se trouve pas décidément une vocation suffisante pour l'état ecclésiastique : il reste toute sa vie professeur. Ses relations sont avec Hume, dont les écrits ont été l'une de ses premières lectures, avec les philosophes et les économistes français. Génie laïque, uniquement voué à la science, étranger à toute passion sectaire, mais en même temps fidèle au déisme, il nous présente l'esprit écossais dans son état le plus parfait d'équilibre. Ce n'est point seulement un sagace observateur; ses idées prennent volontiers un tour systématique. Le nombre considérable de faits dont il dispose ne lui sert le plus souvent qu'à étayer des thèses claires, frappantes, ingénieuses, qui pourront être dépassées, mais qui auront toujours leur originalité et garderont de l'oubli le nom de leur auteur. Celui-là fonde une science qui sait dégager de la masse indistincte des matériaux accumulés un certain nombre de questions essentielles et pose ainsi quelques points de discussion bien choisis autour desquels viendront s'organiser les généralisations naissantes. C'est ce qu'a fait Smith pour l'économie politique et en grande partie pour la morale. Il l'eût fait sans doute pour l'esthétique, à en juger par quelques fragments, si les manuscrits renfermant la matière de ses cours n'avaient été supprimés de son vivant et par son ordre.

Mais d'abord il est psychologue. Le point de vue de Berkeley lui est connu, et son étude des *sens externes* se ressent quelque peu de cette influence. Il distingue entre les sensations qui ont leur siège

1. Voir la *Revue philosophique*, février 1881, p. 113.

dans l'organe, comme la saveur, l'odeur, le son, la chaleur, et celles qui sont nécessairement rapportées à un objet extérieur, comme les impressions tactiles ; les premières sont de simples affections de l'organe ; elles n'ont réellement d'existence qu'en lui ; les secondes se rapportent à un existence indépendante, celle de la matière, qui se réduit à l'impénétrabilité et à l'extension. C'est un idéalisme mitigé. En ce qui concerne plus particulièrement le sens de la vue, Smith pense que la perception de la distance est native, du moins qu'elle existe à un faible degré chez l'enfant comme chez les jeunes des animaux, seulement qu'elle se développe plus tard chez l'enfant, en raison des soins dont il est entouré. Les autres sens peuvent aussi nous fournir quelque vague sentiment de l'extériorité ; leur exercice en effet, antérieurement à toute expérience, est toujours accompagné d'appétition ou de répulsion par rapport à un objet situé hors de nous, ce qui implique quelque idée de tendance, de direction vers un point ou d'éloignement à partir de ce point, c'est-à-dire quelque idée de distance. L'ensemble de cet article manque peut-être d'originalité et de profondeur, mais les observations qui le terminent sur les perceptions des animaux semblent extraites d'un chapitre de Bain ; c'est une excellente étude de psychologie comparée.

L'invention ne manque pas dans les traités où Smith expose à grands traits ses vues sur le développement de l'esprit humain et son idée de la science. Suivant lui, si l'on en croit le témoignage d'un de ses auditeurs et de ses amis, la rhétorique, dans laquelle la linguistique est comprise, offre la meilleure préparation à la logique. « La meilleure méthode pour expliquer et analyser avec clarté les diverses facultés de l'esprit humain (partie la plus utile de la métaphysique) se fonde sur un examen attentif des artifices du langage, des moyens divers de communiquer nos pensées par la parole et en particulier des principes par lesquels les compositions littéraires peuvent plaire et persuader. » Aussi la plus grande partie de son cours de logique était-elle occupée par l'étude de la rhétorique. Ses *Considérations sur l'origine et la formation des langues* (publié avec la *Théorie des sentiments moraux*, trad. de Madame Condorcet, 1830, t. II) renferment au milieu de théories nécessairement hypothétiques des vues justes sur le développement de l'esprit humain, qui va, dit-il, du particulier au général, de concret à l'abstrait, sur l'inanité des systèmes qui accordent une valeur ontologique aux espèces ou universaux et sur la difficulté extrême qu'ont rencontrée les premiers hommes à concevoir les abstractions précises, comme les idées de nombre. « Il est possible que, à l'origine grossière des langues, *one*, *two* et *many* aient suffi aux hommes pour exprimer toutes les distinctions de nombre

dont ils avaient occasion de parler. J'ai lu quelque part qu'il existait des nations sauvages dont la langue n'exprimait que les trois premières distinctions du nombre » (p. 286). En général, les langues se simplifient et se régularisent avec le temps, mais elles s'alourdissent et se décolorent aussi.

Les plus importants de ses travaux se rapportant au même sujet sont ses *Essais sur l'histoire des sciences*, et notamment son *Histoire de l'astronomie*, si justement préconisée par A. Comte. La science n'y est pas considérée comme un ensemble de vérités absolues ; elle n'y est donnée que comme un moyen de faire cesser l'étonnement et le malaise de l'esprit en présence de l'inconnu. Quand nous rencontrons en effet un objet qui se refuse à entrer dans l'une des classes précédemment établies ou un fait qui ne se rattache à aucun antécédent déterminé, nous avons une peine extrême à concevoir l'un et l'autre, et l'effort que nous devons faire pour les imaginer est tel que, si nous étions tout à coup transportés dans un monde où tous les phénomènes auraient ce caractère, notre raison devrait infailliblement succomber. Aussi travaille-t-elle depuis le commencement du genre humain moins encore à s'assurer une prise sur les choses de la nature pour les plier à son usage qu'à mettre un lien entre toutes leurs disparates, à combler les lacunes qui les séparent et à en faire un système unique, facile à saisir d'une seule vue. Sous cet aspect, le science nous apparaît, de même que le langage, comme une sorte de mécanisme, composé non plus de mots, mais d'idées, dont l'arrangement toujours provisoire a pour but de faciliter le mouvement de la pensée et subit à mesure des besoins des modifications incessantes. Ce mécanisme se complique d'abord quand il y faut admettre des phénomènes nouveaux qui étaient restés jusque-là en dehors des systèmes antérieurs, mais aussi il tend toujours à se simplifier, et l'on trouve à la fin « quelque principe de liaison générale par lequel on réunit en un seul groupe tous les phénomènes discordants qu'offre une classe entière d'objets » (p. 205, tome I des *Essais*). La pensée devient ainsi toujours plus forte et se sent plus capable chaque jour d'absorber les données de l'expérience réfractaires à l'ordre et à la loi. A l'origine, elle se servait d'expédients grossiers pour établir quelque liaison entre les phénomènes épars : de même que les machines grossières dont les rouages sont reliés çà et là par des attaches nombreuses et compliquées, la science des premiers hommes exigeait des recours multipliés à la volonté capricieuse des dieux. C'en était assez pour satisfaire leur chétive curiosité ; mais, en l'apaisant ainsi, ils aggravaient le sentiment de leur faiblesse, né des conditions précaires de leur existence, et redoublaient la terreur instinc-

tive dont ils étaient saisis en présence de tout phénomène grandiose et insolite. Quand enfin le progrès des arts eut allongé leurs loisirs, leur curiosité s'éveilla, ils observèrent les moindres irrégularités dans les apparences de la nature et voulurent connaître la chaîne qui leur sert de lien. « Et, bientôt animés de ces sentiments d'élévation et de gaieté qu'inspire aux âmes généreuses l'éducation qu'elles reçoivent au sein d'une société civilisées où elles trouvent si peu d'occasions de sentir leur faiblesse et tant d'occasions de connaître leur force et leur sécurité, ils furent moins disposés à recourir, pour trouver la chaîne de liaison qu'ils cherchaient, à ces êtres invisibles qu'avaient forgés la crainte et l'ignorance de leurs grossiers aïeux. » C'est ainsi que naquit enfin et s'implanta l'idée d'une loi unique et d'un système continu capables d'embrasser tout l'univers. Cette loi est celle de la gravitation universelle, ce système est celui « du chevalier Isaac Newton ». Grâce à ce système, toutes les apparences, même les plus disparates, sont réduites à l'unité; une connexion rigoureuse enserre toutes les parties du monde, les phénomènes sont déterminés pour l'avenir comme pour le passé jusqu'au détail le plus précis, et l'imagination, loin d'avoir à faire pour obtenir ce résultat de pénibles efforts est soulagée des fatigues que lui demandaient les hypothèses antérieures. Les principes de liaison employés par l'astronomie moderne sont, malgré leur extension illimitée, des plus familiers et des plus simples.

Après les facultés cognitives viennent les facultés imaginatives. L'esprit curieux et inventif de Smith s'était porté à plusieurs reprises vers l'observation de cette classe de faits que nous appelons esthétiques, et l'avait fait avec succès. Les fragments assez importants qui nous sont restés de cette partie de son œuvre abondent en vues originales pour le temps [1]. Il pense que le but de l'art n'est pas proprement l'imitation; l'imitation poussée jusqu'à la complète similitude n'offre aucun intérêt; ce qui excite l'approbation et cause du plaisir, c'est la ressemblance d'un objet obtenue par des moyens différents et même fort éloignés de sa manière d'être; il suffit à l'œuvre d'art de donner l'*idée* de l'objet imité. « Ce qui dans les arts imitatifs constitue le mérite de l'imitation, c'est précisément de faire en sorte qu'une chose d'un certain genre ressemble à une autre chose d'un genre très différent » (p. 93, vol. II). Un autre trait distinctif de l'œuvre

1. Voir dans la traduction de Prévost de Genève publiée à Paris an V de la République (1797, vieux style), avec ce titre : *Essais philosophiques par feu Adam Smith, précédés d'un précis de sa vie et de ses écrits par Dugald-Stewart*, l'essai inachevé sur *La nature de l'imitation qui a lieu dans les arts qu'on nomme arts imitatifs*, et le morceau sur *L'affinité qui règne entre la musique, la danse et la poésie*, volume second.

d'art, c'est de ne pas avoir d'autre but que de plaire; elle-même est sa propre fin; tandis que les autres actes, même très voisins de ceux de l'artiste, ont un but directement utile et tendent à une fin extrinsèque. C'est ainsi que la marche et le pas de théâtre lui-même se distinguent de la danse proprement dite, c'est ainsi que la parole commune se distingue du chant (p. 135-139, vol. II). Smith forme deux groupes des différents arts; un premier contient la peinture, la sculpture et l'architecture ou les arts plastiques, le second la musique, la danse et la poésie ou les arts rhythmiques. Sur les premiers les observations de Smith, bien qu'intéressantes, ne sauraient trouver place ici; nous devons mentionner tout au moins quelques-unes de ses vues sur les seconds. Ce qu'il en dit paraît inspiré par un goût très vif pour les productions de ces arts. Il remarque que la peinture ne plaît guère par le seul assemblage des couleurs et des lignes, et qu'elle doit nous présenter l'image de quelque objet défini avec lequel nous sympathisons; tandis que la musique plaît par la seule succession des sons, et, sans rien imiter que la marche allègre ou lente, passionnée ou mélancolique de nos pensées (p. 107), suscite en nous directement des sentiments primitifs de joie ou de tristesse. « La mélodie et l'harmonie de la musique instrumentale ne suggèrent clairement l'idée d'aucun objet différent de cette mélodie et de cette harmonie elles-mêmes. Quel que soit l'effet produit, c'est l'effet immédiat de cette mélodie et de cette harmonie et non de quelque autre chose qui soit suggéré à l'esprit par elles et qu'elles servent seulement à désigner » (p. 123). Le plaisir excité par la musique n'est cependant pas pour cela un plaisir exclusivement sensible; par la combinaison simultanée ou successive des notes, des mesures et des timbres, qui est à la musique ce que l'ordre et l'enchaînement des pensées sont au discours, cet art s'adresse à l'esprit et « le fait jouir d'un plaisir intellectuel qui peut être comparé à celui que procure la contemplation d'un grand système dans toute espèce de science » (p. 121). Comme les combinaisons de son sont libres et en nombre infini, il y a là pour la musique une supériorité sur les arts plastiques, toujours attachés à l'imitation de formes réelles. Elle se meut sans entrave dans le champ de l'idéal. Même en admettant qu'elle imite les intonations du discours, elle les transforme à tel point qu'il est difficile de trouver entre les sons musicaux et les sons de la parole la parenté originelle. Les premiers peuvent toujours être définis exactement et leurs intervalles mesurés; les seconds, même chez les peuples dont la langue ressemble à un chant, sont séparés par des intervalles trop petits pour être déterminés. La musique se joue donc des objets qu'elle imite le plus directement

avec une liberté plus grande que les autres arts; à plus forte raison se sent-elle à l'aise quand il s'agit d'objets avec lesquels ses moyens d'expression n'ont qu'une analogie lointaine, comme les sentiments et les pensées. Smith place très haut l'art de la danse; sans être supérieur à l'art du statuaire et du peintre, il peut « représenter tout le cours d'une longue histoire et exposer une suite de situations liées et intéressantes : par là, il est capable de nous affecter plus vivement que les productions immobiles des arts plastiques. » Il consiste à imiter au moyen de pas cadencés et d'attitudes gracieuses ou terribles les diverses actions des hommes, particulièrement celles qui sont liées aux passions les plus fortes, comme l'amour et la terreur. Le danseur « figure et façonne pour ainsi dire une chose d'un certain genre de manière à la faire ressembler à une autre chose d'un genre très différent. Son art surmonte la disparate que la nature a mise entre l'objet imitant et l'objet imité, et par cette raison il a l'espèce de mérite qui est propre aux arts imitatifs » (p. 127), à un moindre degré cependant que le peintre et le statuaire, qui ont à surmonter de plus grandes difficultés. L'essai n'est pas terminé et ne traite pas spécialement de la poésie. Cet art est seulement étudié dans sa connexion avec les autres arts du rhythme. Il s'est développé avec eux, dit Smith; à l'origine, il en était très probablement inséparable. L'exécution de pas de danse au son de paroles chantées dont le sens devait être en harmonie avec l'action mimée par le danseur ne formait d'abord qu'un seul et même exercice. Ce n'est que plus tard que les trois parties simultanées de ce jeu se séparèrent pour former des genres distincts, sans que pourtant la danse puisse jamais entièrement se passer de la musique. L'opéra nous montre encore leurs effets réunis. Le lecteur observera combien ces aperçus sont près d'une théorie sur l'évolution des arts. Ils s'ont même appliqués à certains cas particuliers dans lesquel ils trouvent un commencement de vérification expérimentale. « Les nations peu civilisées, dit Smith, dans les premières tentatives et les grossiers essais qu'ils firent de l'art du chant, ne purent sans doute donner beaucoup d'attention aux nuances délicates du ton. » Ce sont les effets musicaux du rhythme qu'ils durent observer tout d'abord, et il en est de même encore des populations grossières de tout pays que le son des instruments à une seule note, comme le tambour, charme plus que les plus riches symphonies (p. 137). On serait curieux de savoir si, dans les volumineux manuscrits qu'il a détruits avant sa mort, Smith avait développé, en considérant les autres arts, ces indications sommaires qui prennent aujourd'hui, grâce aux progrès de l'évolutionnisme, une portée inattendue.

C'est par ce qu'elle contient de psychologie que sa *Théorie des sentiments moraux* attire d'abord l'attention. Ce livre abonde en observations des plus pénétrantes. La *sympathie* y est étudiée comme aucun phénomène de l'esprit humain ne l'avait été depuis Aristote : la science positive de l'esprit aurait eu là son premier monument, si le traité de Hume n'était antérieur. Malheureusement, les préoccupations systématiques de l'auteur, qui l'avaient engagé aussi avant dans l'étude de ces faits curieux, l'entraînent trop souvent à les altérer pour les besoins de la doctrine et le jettent lui-même dans d'étranges subtilités.

On doit à Smith la première tentative sérieuse pour fonder la règle des mœurs sur l'expérience. « Dans les cas particuliers, nous n'approuvons ni ne blâmons pas originairement telle ou telle action, parce qu'après l'avoir examiné nous la trouvons conforme ou opposée à telle ou telle règle générale; mais nous établissons la règle générale sur ce que nous trouvons *par l'expérience* que toutes les actions d'une certaine espèce et revêtues de telles ou telles circonstances sont approuvées ou blâmées. Celui qui vit le premier meurtre barbare, celui qui entendit les soupirs et les plaintes du mourant, n'eut pas besoin, pour concevoir toute l'atrocité d'une pareille action, de faire la réflexion qu'il y avait une règle sacrée qui défendait d'ôter la vie à un innocent... Il est évident que la détestation de ce crime dut naître en lui subitement et avant qu'il eût le temps de se former là-dessus aucune règle générale, et que la règle général qu'il put se former ensuite dut être l'effet de l'horreur qu'il sentit nécessairement s'élever dans son cœur à l'idée de cette action et de toute autre action du même genre [1]. »

On sait sur quel fait Smith fonde la règle des mœurs. C'est celui de la sympathie. Nous nous mettons par l'imagination à la place de la personne qui souffre ou se réjouit, et nous éprouvons les mêmes émotions. « Lorsque nous voyons porter un coup au bras ou à la jambe de quelqu'un, nous retirons par un mouvement naturel notre bras ou notre jambe, et, dans le moment où la personne est frappée, nous sommes en quelque sorte frappés nous-mêmes et nous ressentons le coup avec elle. Quand les gens du peuple voient danser sur la corde lâche, ils font naturellement les mêmes contorsions et les mêmes balancements du corps qu'ils voient faire au danseur et qu'ils sentent bien qu'ils seraient obligés de faire à sa place. Les personnes qui ont les fibres délicates et la complexion faible se plaignent que, en regardant les plaies et les ulcères que les mendiants exposent dans

1. Trad. Polavet, p. 45, vol. II.

les rues, elles sont sujettes à éprouver un frémissement, une sensation désagréable dans la partie correspondante de leur corps... (*Id.*, p. 4, vol. I). » Les émotions auxquelles le corps est étranger sont partagées de la même manière, dès que les marques extérieures par lesquelles elles s'expriment d'ordinaire ou un simple récit nous révèle son existence. Il n'est même pas nécessaire qu'une passion soit réellement éprouvée par un de nos semblables pour que nous y prenions une part sympathique; nous nous intéressons aux peines et aux joies des héros de romans, aux angoisses que nous prêtons aux fous, aux souffrances que nous attribuons aux morts. Ce ne sont pas en effet les émotions d'autrui qui passent directement en nous; nous nous plaçons par l'imagination dans les circonstances où nous voyons les autres, et nous éprouvons alors de nous-mêmes ce qu'ils éprouvent dans ces circonstances *ou ce qu'ils doivent éprouver* à notre jugement. Mais nous le faisons sans songer pour cela à nos propres intérêts, sans nous livrer à aucune combinaison, à aucun calcul; les plaisirs qui accompagnent l'exercice de la sympathie sont immédiats et irréfléchis. Autrement, il faudrait dire qu'en vertu de la sympathie nous devons désirer voir les maux de nos semblables se prolonger au lieu de leur porter secours, pour faire durer le plaisir de la sympathie : conséquence absurde.

Voilà le fait initial duquel dépend toute notre vie morale, selon Smith. Nous nous demanderons si la peinture en est exacte. Voyons pour le moment comment il a tiré de là le moyen d'apprécier la valeur morale des actes humains. Rien de plus simple. « Approuver les opinions d'un autre, c'est les adopter, et les adopter, c'est les approuver. Or il en est de même par rapport à l'approbation ou à l'improbation de leurs sentiments ou de leurs passions (*Id.*, p. 24, vol. I). » Si donc il y a des émotions qui n'engendrent que difficilement la sympathie ou qui provoquent une antipathie décidée, ces émotions seront moralement médiocres ou mauvaises, et médiocres ou mauvais les actes qu'elles auront inspirés. Smith ne fait pas cette différence; il sous-entend que le jugement porté sur les émotions l'est aussi sur les actes consécutifs.

Tout d'abord, il avait déclaré que nous prenons part à toutes les passions ou affections d'autrui, *quelles qu'elles soient*. Il revient sur cette déclaration, qui, si elle était vraie, compromettrait tout son système, et regarde au contraire comme mal propres à exciter la sympathie deux classes d'émotions : 1° celles que nous éprouvons à l'occasion des organes du corps; 2° les passions insociables, ou belliqueuses. Les passions physiques, correspondant aux fonctions de nutrition et de reproduction, ne sont pas moralement irréprochables,

dès qu'elles dépassent un certain degré; non qu'elles soient bestiales, mais *nous n'y entrons pas facilement*, ayant plus de peine à modeler notre corps sur le corps d'autrui que notre imagination sur la sienne, et, vu l'intermittence des affections corporelles, nous trouvant rarement à leur endroit au même diapason que nos semblables (*Id.*, p. 54, vol. I). Quant aux passions hostiles, elles donnent naissance à une sympathie divisée qui nous intéresse autant à la victime qu'à l'agresseur; de plus, elles provoquent par sympathie directe des passions de même nature dans l'âme des spectateurs et l'invitent à des représailles (*Id.*, p. 77). Elles finissent ainsi par nous devenir odieuses. Dès que l'un des antagonistes est accablé, nous nous rangeons du côté de la faiblesse contre l'abus de la force.

Une seconde source de jugements moraux provient de la sympathie. Quand nous nous plaçons par l'imagination dans la situation où se trouvent nos semblables, et qu'en même temps nous observons les émotions qu'ils manifestent, nous comparons inévitablement ces émotions à celles que nous éprouvons en idée pour les mêmes objets : les leurs sont plus ou moins fortes que les nôtres. La mesure où les leurs restent au-dessous des nôtres ou les dépassent est celle de notre antipathie et par suite de notre désapprobation. C'est ainsi que nous jugeons de la convenance ou de la non-convenance des actes consécutifs. Il faut seulement que nous nous gardions avec soin de tout entraînement ou de toute indolence; pour que le degré que notre émotion atteint soit la véritable mesure de la convenance, nous devons être vis-à-vis des émotions d'autrui un spectateur impartial. C'est par une fiction semblable, mais inverse, que nous pouvons obtenir un jugement exact sur nos propres actions. « Nous nous considérons comme agissant en présence d'une personne remplie de candeur et d'équité, qui n'a aucune relation particulière avec nous ou avec ceux dont les intérêts sont compromis par notre conduite, qui n'est ni notre père, ni notre frère, ni notre ami, ni le leur, mais qui est simplement un homme en général, un spectateur impartial qui voit nos actions avec la même indifférence que nous voyons celles d'un autre... (tome II, p. 22). » Ce qui agit sur nous quand nous sacrifions notre intérêt au bonheur d'autrui est quelque chose de plus que la bienveillance; « c'est la raison, la règle, la conscience, l'habitant de notre cœur, l'homme intérieur, le grand juge et l'arbitre de notre conduite (*Id.*, p. 30). »

Enfin les actions bonnes nous sont sympathiques à un autre titre : « nous les considérons comme faisant partie d'un plan de conduite qui tend au bonheur de la société et de l'individu; elles nous paraissent tirer de cette utilité un genre de beauté assez approchante de

celle que nous attribuons à une machine bien imaginée. » Ainsi elles sont bonnes moins en tant qu'avantageuses au bien public qu'en tant que faisant partie d'un *système* très complexe dont toutes les parties conspirent de la manière la plus merveilleuse à un seul effet. Elles flattent « notre amour du système et de l'arrangement », notre goût pour « la beauté de l'ordre, de l'art et de l'invention ». « Nous prenons plaisir à considérer ce grand et beau système du gouvernement, et nous ne sommes pas content que nous n'ayons écarté tous les obstacles qui peuvent troubler ou embarrasser le moins du monde la régularité de ces mouvements. » Bien que ces rouages multiples de la machine gouvernementale ne tendent en définitive qu'au bonheur des individus, cette fin n'est pas ce qui nous touche, et l'étonnant agencement des moyens en vue de cette fin nous séduit bien davantage (tome II, p. 114).

De ces trois sortes d'impressions dérivent des jugements moraux que nous érigeons en règles et qui constituent tout ce qu'on appelle devoir, droit, justice, mérite, démérite, satisfaction de la conscience, remords, bref la morale tout entière. La moralité n'est pas seulement une source de satisfaction pour l'individu, c'est une garantie d'existence pour le corps social. « La justice est la principale colonne qui soutient tout l'édifice. Otez cette colonne, vous réduirez en poudre la grande, l'immense fabrique de la société humaine, cet ouvrage dont la construction et la conservation semblent avoir été pour ainsi dire l'objet chéri des soins que la nature a pris de ce bas monde. » Que la bienfaisance s'y joigne, et la prospérité se joindra à l'ordre. Au fond même, toute vertu dérive de l'amour, et la justice n'en est qu'un moindre degré (tome II, p. 53). Si donc les lois morales étaient observées de tous, la vie la plus régulière et la plus florissante serait assurée aux diverses nations, sans le secours d'aucune contrainte extérieure; le jeu naturel des intérêts et le concours spontané des bonnes volontés suffiraient à la distribution de la richesse et à la répartition des avantages sociaux, comme les lois de la nature suffisent à la circulation de la sève dans les plantes. « Y a-t-il une institution politique aussi avantageuse pour le bonheur des hommes que le règne de la sagesse et de la vertu? Tout gouvernement n'est qu'un moyen de suppléer à leur défaut (tome II, p. 113). » Il faut donc voir dans les lois morales les volontés mêmes de Dieu s'appliquant à la conservation et à l'accroissement des empires. Les lois divines coïncident avec les lois naturelles, le sens moral n'est que le substitut de la Providence dans la direction des volontés humaines au sein des sociétés (tome II, p. 52 et suivantes).

Cette idée de l'organisation et du fonctionnement spontanés des

corps sociaux fait le fond de l'économie politique d'A. Smith. Il ne pouvait en effet y avoir une science des phénomènes de la richesse qu'à partir du jour où il serait reconnu que ces phénomènes, loin de dépendre de combinaisons artificielles et arbitraires, sont régis par des lois, comme tous les autres, et c'est cette vue qui devait conduire à reconnaître les principes de la science sociale. Partant de cette idée, on devait comprendre tôt ou tard que le corps social a, comme les autres, sa vie propre, que ses différentes parties s'ordonnent d'elles-mêmes pour la réalisation des fins communes, que leur conspiration harmonique est l'œuvre de la nature et ne nécessite l'intervention d'aucun pouvoir étranger, supérieur à la volonté des citoyens. Par là, la théorie de la liberté politique allait être établie sur son véritable fondement, le secours de l'État n'étant plus invoqué que là où le concours spontané des individus trahit une impuissance manifeste [1]. Smith pousse même trop loin cette théorie, comme il arrive à tous ceux qui découvrent une vue nouvelle et qui sont forcés de réagir contre une erreur invétérée. Il veut réduire les fonctions de l'état à trois, la défense de l'indépendance nationale vis-à-vis de l'étranger, le maintien des droits individuels, l'entretien des routes et des écoles élémentaires [2]. Mais s'il se trompe à son tour en réduisant l'état à un rôle négatif, s'il veut à tort en faire en quelque sorte le simple spectateur du travail national, le témoin indolent des compétitions par lesquelles les individus procurent d'eux-mêmes et sans le savoir le bien public, du moins il pose les bases de la science sociale en montrant que les sociétés ont toutes passé par certaines phases inévitables (chasse, élevage des troupeaux, agriculture et industrie), qu'elles s'acheminent par la division croissante du travail à un état de perfection et de progrès, et que les causes qui ont établi à l'origine la subordination de tous à un même pouvoir sont encore celles qui soutiennent l'autorité des gouvernements actuels, bien qu'elles agissent plus fortement (vol. III, livre V, section II).

Ainsi l'économie politique d'A. Smith dépend, comme sa morale, d'une certaine conception de la vie des sociétés, de ce qu'il appelle le système social; toutes deux apparaissent pour la première fois dans les temps modernes comme les parties d'une science plus vaste, ayant la société pour objet et empruntant aux sciences de la nature leur méthode. La morale individuelle, qui, au mépris des intérêts collectifs, assigne à chaque homme comme but unique les destinées ultérieures de son âme, était irrévocablement atteinte.

1. Vol. II, livre IV, ch. v, § 4 : « L'effort naturel de chaque individu... est un principe si puissant, etc. »
2. *De la richesse des nations*, vol. III, ch. I, livre V.

Fait considérable si l'on pense surtout que Smith avait vécu dans l'intimité de Turgot, l'ami de Condorcet, et que la tradition née dans ce milieu est celle qui revit dans les ouvrages d'A. Comte.

Nous n'ignorons pas les critiques dont l'économie politique de Smith a été justement l'objet en France et en Allemagne. On a pu lui reprocher d'assimiler le « système social » à un mécanisme, incapable de conscience et de volonté collectives, de méconnaître, tant il diminue le rôle de l'État, le caractère individuel des groupes économiques nationaux, de tendre au cosmopolitisme, de proclamer des lois générales absolues qui valent pour tous les temps et tous les lieux, alors que dans ce domaine, comme dans tous les autres, il n'y a rien que de relatif et de particulier, d'autoriser par ses principes le déchaînement de la concurrence et l'écrasement des faibles.... à un point de vue plus spécial, de voir dans le travail seul la source de la richesse, alors qu'un certain nombre d'autres facteurs — la matière à tout le moins, objet du travail — concourent à la former. Mais il ne faut pas oublier que ces critiques n'ont été possibles que grâce à une plus large interprétation de la doctrine même de Smith et viennent d'écrivains qui sont en réalité, bien que l'ayant dépassé, ses continuateurs. Et d'ailleurs, s'il est vrai que les idées de Smith soient systématiques et, comme disent nos voisins, unilatérales, ne sait-on pas que nulle théorie n'est possible au sujet de faits aussi étonnamment complexes que par une série d'abstractions et de réductions, les premières étant de toute nécessité les plus sommaires et les plus simples?

C'est aussi le grand défaut de sa morale. Quelque effort qu'il ait fait pour ne rien omettre des éléments de la moralité et pour embrasser dans sa doctrine tous les résultats des spéculations antérieures, il n'est que trop évident que son exposé en quelque sorte géométrique laisse de côté un bon nombre de faits importants ou ne les comprend que par une suite d'adjonctions artificielles. Il signale bien l'empire de la coutume sur nos sentiments moraux, mais ne lui attribue que les modifications accidentelles de ces sentiments, au lieu de la faire présider à leur naissance même. Il a l'air de donner beaucoup à la bienveillance; mais, au sens de Smith, la sympathie n'est pas l'amour, et c'est une chose remarquable qu'il ne se sert nulle part de la sympathie pour expliquer les affections de la famille et les affections patriotiques. Il reconnaît la liaison qu'ont les actes moraux avec l'existence du système social; mais il attribue l'approbation que nous donnons aux actes utiles à un besoin d'ordre et d'harmonie, à un sentiment de la beauté qui ne suffit pas à en rendre compte, outre qu'ils n'ont rien de commun avec la sympa-

thie, telle que l'entend Smith. C'est aussi un effet de notre goût esthétique et non de la sympathie, que ce jugement de la convenance et de la non convenance des émotions selon qu'elles paraissent ou non disproportionnées avec les nôtres; les manifestations immodérées de la joie ou de la douleur sont laides, mais non immorales. Enfin le *spectateur impartial* peut être bon juge des actions humaines; mais de deux choses l'une : ou il prendra conseil pour les apprécier des sympathies qu'il éprouve pour leurs auteurs, et il ne sera plus impartial; ou il restera indifférent aux sentiments des autres hommes, et d'après la doctrine, ne pouvant plus les partager, il ne pourra plus les approuver. Aussi la lecture de cet ouvrage donne-t-elle une haute idée de la fertilité de moyens, de la subtilité et de la finesse de l'auteur, sans laisser l'impression que cet auteur est pleinement dans le vrai, sans inspirer une entière sécurité dans son jugement.

En réalité, bien qu'un grand nombre de faits se rattachant à la sympathie ou en dérivant aient été signalés par Smith, il n'a pas su démêler le caractère essentiel, la loi primordiale de ces phénomènes. Il n'a pas vu qu'ils dépendent de la représentation seule et résultent de ce que nous pensons avec tout notre organisme et ébauchons en nous-mêmes les actes dont nous sommes les témoins ou même dont nous concevons l'idée. Il n'a pas compris qu'en soi ce phénomène ne comporte aucun jugement moral, parce qu'il n'admet aucun choix : tout état d'un être vivant qui se reflète dans la conscience y détermine la naissance d'un état semblable ou correspondant; nous sommes successivement à quelque degré tout ce que nous voyons : les transports de la fureur étaient d'abord aussi communicatifs, quoi qu'en pense Smith, que ceux de l'enthousiasme et de l'amour, et nous sommes restés aussi tendres à la contagion des impressions physiques qu'à celle des émotions morales. Telle est la loi originelle. Les modifications apparentes qu'elle a subies dérivent d'une autre source. Il est certain que les sympathies douces prévalent aujourd'hui sur les autres; mais cela tient à la fréquence relative des émotions affectueuses ressenties au sein de groupes sociaux de plus en plus unis, à la rareté croissante des conflits, bref à l'action d'habitudes héréditaires converties en instincts. Ces habitudes seules, en rendant les instincts pacifiques plus énergiques que les instincts belliqueux, ont assuré la prédominance des premiers sur les seconds; la loi de la sympathie n'en subsiste pas moins, et elle se manifeste dans les révolutions et les guerres par des effets meurtriers, comme elle se manifeste d'une manière tout opposée dans le cours ordinaire de la vie. La sympathie a contribué encore autrement à la formation des instincts moraux : c'est elle qui a groupé

les hommes et leur a fait trouver du plaisir à vivre ensemble; la seconde loi en effet de la sympathie est qu'elle se montre d'autant plus vive que l'objet représenté est plus semblable au sujet pensant. Elle a donc rapproché au sein des sociétés naissantes les différents groupes d'individus semblables, suivant le sexe, l'âge, les affinités de profession et de caractère, et elle n'a cessé de rendre plus semblables encore ceux qu'elle avait ainsi rapprochés. De là la formation d'opinions établies et de coutumes régnantes, de *mœurs* en un mot, entraînant l'approbation de tout ce qui s'y conforme, la répulsion pour tout ce qui s'en écarte. De là aussi un accroissement de l'amour et une peine plus grande en cas de séparation. Voilà l'un des éléments essentiels de la moralité; il dérive de la sympathie. Maintenant il est évident que la sympathie sera plus vive entre individus plus semblables, par conséquent entre membres de la même famille et que la vie en commun, prolongée, aura rendus plus semblables encore; de là l'homogénéité du groupe familial et la communauté des pratiques, des opinions, des tendances au sein de ce groupe. De là le besoin qu'ont les uns des autres ceux qui le composent et l'impossibilité où ils sont de vivre séparés. La sympathie n'est pas l'amour, mais elle y conduit. Elle se diversifie en déférence ou en pitié et assure ainsi la subordination des uns, la protection et le dévouement des autres. C'est ainsi que des ensembles organiques se sont formés, famille, tribu, clan, cité, patrie. Est-ce à dire que la sympathie soit la seule source des instincts moraux? Il serait inexact de le soutenir; il s'y mêle dans des proportions diverses des expériences d'utilité, des sentiments esthétiques, des tendances logiques (comme l'amour de la règle et de l'égalité), et le tout concourt à la formation de sentiments *sui generis* qui trouvent leur unité dans leur destination commune. Smith ne pouvait encore réussir dans cette synthèse; mais il eût dû mieux comprendre le rôle de la sympathie, à laquelle il s'était exclusivement attaché.

(*A suivre.*) A. ESPINAS.

DU ROLE DU MOUVEMENT

DANS LES

ÉMOTIONS ESTHÉTIQUES

(*Fin* [1].)

SECTION II

Des Beaux-Arts qui relèvent de l'audition

1° Généralités sur les sensations auditives.

Les sensations auditives, appelées *sons musicaux*, ont ceci de très particulier que les perceptions, dont elles fournissent les matériaux à l'esprit, n'entrent pour rien, ou presque rien, dans les émotions esthétiques qu'elles nous causent. De la qualité spéciale d'une sensation auditive donnée, je tire la conclusion que c'est un violon qui joue. Ce jugement, porté par l'esprit, reste le même, que le violoniste accorde son instrument, ou qu'il exécute le sublime concerto de Beethoven. Cette conclusion n'ajoute ni ne retranche absolument rien à l'effet artistique.

Quel est donc ici l'élément de l'émotion esthétique? Pour le déterminer, nous commencerons par rappeler ici certains faits connus de tous.

Le son présente trois qualités, qui sont : la *hauteur*, l'*intensité*, le *timbre*.

a. *Hauteur*. — Dans toutes les langues connues on dit que les sons *montent* ou *descendent*, par degrés discontinus, le long d'une sorte de ligne, d'*échelle* (*scala*), appelée en français *gamme*. Il y a des sons *hauts* et des sons *bas*. Ils sont séparés les uns des autres par des *intervalles* susceptibles d'être divisés, subdivisés, reportés les uns à la suite des autres, comparés dans des rapports d'égalité ou de différence, exactement comme les distances respectives

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*.

des différents points d'une ligne matérielle ou géométrique. Etant donné une figure, une phrase musicale quelconque composée, par exemple, d'une tierce majeure puis d'une tierce mineure, comme *ut mi sol*, vous pourrez la transporter, la *transposer* à toutes les hauteurs possibles, exactement comme vous pouvez construire, en un point quelconque de l'espace, un triangle égal à un triangle donné.

Bref, musicalement parlant, et pour employer la prudente formule de Newton, *les choses se passent comme* s'il existait une sorte d'espace idéal, où se mouvrait un mobile d'une espèce particulière, le *son*.

On objectera peut-être que, jusqu'ici du moins, l'analogie que nous établissons, entre l'espace et la gamme, repose sur un simple rapprochement de mots, sur une série de métaphores du langage. A cela nous répondrons, avec les penseurs les plus autorisés, que le langage est une sorte d'instrument d'analyse psychologique, qui permet à la pensée humaine d'enregistrer, presque à son insu, le résultat de ses recherches, de son travail sur elle-même. L'accord qui s'est établi sur ce point, entre les peuples de tous les temps et de tous les pays, ne permet pas de supposer que cette rencontre de mots soit un accident fortuit, et puisse être attribuée à autre chose qu'à une disposition permanente, constitutionnelle pour ainsi dire, de l'intelligence humaine. Il est très important de remarquer, en outre, que l'usage établit entre les sons des distinctions plus subtiles et plus raffinées que la science elle-même. Pour les acousticiens, les voyelles de la voix parlée sont des sons au même titre que les notes d'un air quelconque. Quand vous dites cependant que telle cantatrice ou tel chanteur chante trop *haut* ou trop *bas*, les mots de *haut* et de *bas* ont ici un sens tout à fait différent de celui qu'ils auraient si vous accusiez quelqu'un de parler *trop haut*, ou si, dans la chambre d'un malade endormi, vous priiez une personne de parler *plus bas*. Dans le premier cas, ces adjectifs impliquent l'idée de la *distance* des sons à un point de départ déterminé ; dans le second, ils se rattachent à la notion d'une *intensité* plus ou moins grande.

Depuis quelques années, grâce à des appareils très précis, des physiciens ont pu *noter* les inflexions de la parole ; mais cette *notation* n'est jamais un fait spontané. La possibilité d'assimiler les sons de la voix parlée à ceux de la voix chantée excite toujours, chez les personnes peu familiarisées avec l'étude de l'acoustique, un véritable étonnement [1].

1. Voici quelle est, suivant moi, l'explication de ces particularités diverses. Helmholtz a démontré que tous les sons musicaux étaient des sons *com-*

b. *Intensité.* — L'oreille a une sensibilité extraordinaire pour les variations de l'intensité. Tout le monde a pu observer une inégalité très marquée dans les *coups* frappés par le balancier d'une pendule, lors même que la différence de niveau des pieds est absolument imperceptible à l'œil et encore plus au toucher. Les appareils comme le téléphone et le photophone sont venus fournir une nouvelle preuve de la perfection de l'appareil auditif sous ce rapport. Il a été impossible, par les moyens les plus perfectionnés d'amplification dont on dispose, de rendre sensibles à l'œil les vibrations des plaques ou membranes de ces instruments, bien que ces vibrations donnent naissance à des sons très nettement perceptibles.

En musique, l'oreille apprécie donc avec une précision extraordinaire le retour des *temps forts* dans les divisions et les subdivisions de la mesure.

plexes, formés d'un son principal accompagné d'harmoniques, dont les nombres de vibrations sont des multiples du nombre de vibration du son fondamental. Désignons par UT_1 un son donné et par ut_2 son premier harmonique. Après avoir chanté UT_1 chantons le son à l'octave UT_2; nous constaterons qu'il y a dentité entre UT_2 et ut_2; la distance, ou plutôt la *différence* au point de vue de la hauteur entre UT_1 et UT_2 est exactement égale à la différence de même ordre UT_1 et ut_2. De même, chantons UT_2; nous entendrons son premier harmonique ut_3, et nous pourrons constater qu'il coïncide avec la double octave de UT_1. En d'autres termes, la différence $UT_1—UT_3$ peut donc être considérée comme renfermant *deux fois* la différence $UT_1—ut_2$. La différence entre le son fondamental et son premier harmonique fait donc ici l'office d'une véritable *unité de mesure* qui, reportée, à la suite d'elle-même, un certain nombre de fois, nous fournit une série de sons reliés au premier par une parenté si étroite qu'elle confine à l'identité. Au point de vue de cette qualité du son qui s'appelle la hauteur, les intervalles sont donc des quantités *mesurables*, et mesurables avec une précision extraordinaire. En prenant le quart de ton comme la limite de la différence entre deux sons perçus par l'oreille la moins exercée, et en choisissant l'intervalle d'octave pour unité, on voit que l'auditeur, même non musicien, apprécie les distances respectives des sons à moins de 0,04. Pour une oreille exercée, la limite de l'erreur d'appréciation peut descendre jusqu'à 0,01 et au-dessous.

Dans le mouvement oculaire le report de l'unité de mesure est altéré par la déformation angulaire résultant de l'accroissement de distance. Dans le mouvement sur la gamme, au contraire, les variations de hauteur sont toujours appréciées avec la même précision, quelle que soit la région considérée.

Ce qui donne quelque vraisemblance à la présente explication, c'est que dès que, pour une raison ou pour une autre, la sensation des harmoniques cesse de se produire, la notion même de hauteur s'affaiblit et peut disparaître complètement. Avec des sons de diapasons graves, sons presque absolument simples, un des musiciens les mieux doués de notre époque, M. C. Saint-Saens, a pu se tromper d'une tierce dans l'appréciation d'un intervalle.

Dans les passages très rapides, l'oreille est beaucoup moins difficile sur la justesse, parce que la sensation des harmoniques n'a pas le temps d'être ressentie. Dans la voix parlée enfin, les sons, pour la plupart voisins les uns des autres, durent encore moins que les notes les plus rapides de la musique. Il est donc tout simple que la notion de leur hauteur nous échappe.

Dans le langage parlé, l'*accent tonique*, c'est-à-dire l'accroissement d'intensité sur des syllables données, est également d'une perception très nette, puisque c'est grâce à lui, et à lui seul, que nous pouvons distinguer les mots les uns des autres.

Néanmoins, tout en percevant que tel son, ou tel bruit, est plus ou moins intense que tel autre, tout en concevant la possibilité de mesurer la différence, l'auditeur n'arrive pas à effectuer cette mesure.

c. *Timbre.* — Le *timbre* est la qualité qui permet de distinguer le son du haut-bois de celui du violon, de la clarinette, de la flûte. Les diverses voyelles du langage représentent également des sons de *timbres différents*. Cette troisième qualité du son présente, avec la couleur, les plus frappantes analogies. Les différents timbres sont aussi des éléments de même ordre, mais non de même espèce. Cette analogie est tellement évidente qu'en allemand et en italien on définit le timbre la *couleur du son*, et tout le monde connaît l'anecdote de cet aveugle-né auquel on cherchait à expliquer la sensation causée par le carmin. « Ce doit être, dit-il, quelque chose comme le son de de la clarinette [1]. »

Nous avons maintenant tout ce qu'il faut pour aborder l'étude des beaux-arts qui relèvent de l'audition.

1° *Musique.*

La musique utilise, de la manière la plus large et la plus complète, les trois qualités du son ci-dessus énumérées, et, par suite, elle constitue le mouvement le plus parfait, le plus complet qu'il nous soit donné de concevoir.

Le son se *déplace* sur la gamme avec une certaine *vitesse*. Les déplacements sont mesurés avec la plus grande précision à partir d'une certaine note fixe, la *tonique*, qui sert d'origine à la courbe. Les vitesses sont exactement déterminées par ce qu'on appelle la *mesure*, le *rythme*, c'est-à-dire par des accroissements d'intensité se succédant à des intervalles rigoureusement égaux qui sont les *temps*. D'un temps à l'autre, des subdivisions intermédiaires, qui admettent toutes les combinaisons binaires et ternaires, permettent de se rendre un compte exact des variations les plus délicates de la vitesse. Pour achever de compléter dans l'esprit la notion du mouvement, la

1. Objectivement, Helmholtz l'a démontré, les timbres musicaux diffèrent entre eux par le nombre et l'intensité des harmoniques qui résonnent dans les sons complexes. On pourrait être tenté d'en conclure la possibilité de *mesurer* le timbre au moyen de ces quantités. Mais ce serait là une tentative chimérique, car, subjectivement, les timbres apparaissent comme spécifiquement aussi différents entre eux que le rouge, le bleu, le violet.

musique admet, ou plutôt réclame, la répétition symétrique des phrases ou de portions de phrases, venant s'imposer à la sensation actuelle, avant que le souvenir des sensations antérieures ne se soit éteint.

Depuis bientôt deux cents ans, les compositeurs ont imaginé les *modulations*, ou changements de tonique, de point de départ, dans le même morceau [1].

Pour donner une idée de l'élément de variété que cette innovation apporte au mouvement musical, il suffit de remarquer que le mobile, après chaque modulation, *paraît* avoir parcouru plus ou moins de chemin qu'on ne lui en a vu, ou plutôt qu'on ne lui en a *entendu* faire. Imaginez, par exemple, un gymnaste s'exerçant sur un trapèze à trois mètres au-dessus du sol ; tout à coup, le terrain s'enfonce pour ainsi dire sous lui, et l'homme avec son trapèze vous semble subitement transporté à cinquante pieds plus haut dans le vide. Quelques-unes des modulations de Bach, de Haydn, et surtout de Beethoven, vous donnent exactement le sentiment d'un précipice qui s'ouvrirait tout à coup sous vos pieds.

Le rythme comporte une modification du même genre; par la *syncope*, vous pouvez placer une note forte sur un temps faible et tromper ainsi l'attente de l'oreille.

L'harmonie, cette conquête toute moderne de la musique, a précisément pour but et pour effet de manifester, d'une façon plus éclatante, plus saisissante, les affinités, les relations de parenté qui existent entre les sons et la tonique. Un accord, c'est comme une échelle métrique divisée qu'on placerait entre différents sons pour en mesurer les distances; si les mesures ne sont pas justes, si les proportions requises ne sont pas observées, l'oreille en est avertie par un phénomène spécial (battements). Depuis l'invention de l'harmonie, on peut faire de la musique à plusieurs parties, combiner ensemble plusieurs mouvements, et, loin de rendre par là plus difficile l'intelligence de la phrase musicale, on lui donne ainsi, au contraire, plus de clarté, de netteté, de précision [2].

Par opposition à ce que nous avons constaté plus haut pour les arts plastiques, toutes les particularités du mouvement musical, direction, vitesse, etc., s'imposent avec une force invincible à

1. C'est exactement ce qu'en géométrie analytique on appelle le *changement de coordonnées*, avec cette différence, tout à l'avantage de la musique, que la situation de la nouvelle origine, par rapport à l'ancienne, est immédiatement déterminée dans la sensation même.

2. Ceci est une particularité très caractéristique du mouvement musical. Dans la cinématique des corps matériels, nous pouvons aussi combiner mentalement ensemble plusieurs mouvements, mais nous ne pouvons à la fois percevoir distinctement la *résultante* et les *composantes*.

l'oreille des auditeurs, quel que soit leur nombre. Tous sont obligés de constater, *en même temps*, les mêmes variations dans la rapidité, dans le choix de la tonique, les silences, etc. De là, pour la musique comme pour la poésie et la déclamation, la possibilité de provoquer des *émotions collectives*, de remuer tout un public à la fois.

Enfin, dernière particularité caractéristique de la musique et des arts qui relèvent de l'audition, ils réclament le concours d'un exécutant, d'un interprète venant s'interposer entre l'œuvre et l'auditeur.

Dans un passage célèbre, Platon s'exprime ainsi : « La parole est à l'écriture ce qu'un homme est à son portrait. Les productions de l'écriture se présentent à nos yeux comme vivantes; mais, si on les interroge, elles gardent le silence. L'écriture *ne sait ce qu'il faut dire à un homme, ni ce qu'il faut cacher à un autre*. Si l'on vient à l'attaquer, à l'insulter sans raison, elle ne peut repousser l'agresseur, car *son père n'est pas là pour la défendre.* »

En musique et dans les arts de l'audition, l'exécutant joue un peu, par rapport à l'œuvre, le rôle si bien défini par le grand philosophe grec. Il est là pour la défendre [1], pour la communiquer un peu de sa vie, pour mettre en lumière les beautés qui cadrent le mieux avec les dispositions actuelles du public. La pensée du maître se réfracte en quelque sorte à travers la sienne, et souvent se colore de nuances inattendues pour le compositeur lui-même. Un chef-d'œuvre ressuscite d'une vie nouvelle, chaque fois qu'il est interprété par un artiste de valeur.

Si les considérations qui précèdent sont admises par le lecteur, il comprendra maintenant comment la musique instrumentale, la musique *pure*, peut, sans le secours d'aucun accessoire, sans aucune indication de sujet, exciter des émotions aussi vives. Sur tous les vrais dilettantes, les symphonies, les quatuors, les simples sonates des grands maîtres, exercent une action tout aussi énergique, tout aussi profonde, pour le moins, que les chefs-d'œuvre de l'art lyrique et dramatique. Ni dans *don Juan*, ni dans *Idoménée*, Mozart n'a rien écrit de plus beau, de plus émouvant que les *adagios* de ses concertos de piano, que son quintette et sa symphonie en *sol mineur*. Dans *Fidelio*, c'est à peine si Beethoven a pu atteindre à l'incomparable hauteur où il s'est élevé, sans effort, dans la symphonie *héroïque*, dans la symphonie en *ut mineur*, dans la 9e symphonie, dans l'*adagio* du 7e quatuor et du concerto en *sol*, dans le trio à l'archiduc Rodolphe, dans la première partie de la sonate op. 111, et en cent autres morceaux, où cet immortel et sublime

1. Quelquefois aussi malheureusement « pour la combattre », comme disait Henri Monnier, de son fameux sabre de garde national.

génie a marqué son empreinte en traits ineffaçables. Un peu plus bas sur l'échelle, c'est dans la musique instrumentale que les Mendelssohn, les Schumann, les Chopin ont le mieux réussi.

Il semble que, dans ce domaine tout à lui, le musicien soit plus libre, plus à son aise, qu'il s'abandonne plus complètement aux plus pures inspirations de son génie.

Quant au mode d'action de la musique instrumentale sur l'âme humaine, rien de plus facile à expliquer dans la théorie que nous exposons.

Tout le monde connaît ce qu'on appelle le phénomène de la *vibration par influence*. Vous frappez un accord sur un piano dans une chambre où il y a une harpe. Ce dernier instrument vous répond par la vibration de toutes celles de ses notes, qui sont accordées à la même hauteur que les notes correspondantes du piano. Si les deux instruments ne sont pas d'accord, le phénomène n'a plus lieu.

A l'état ordinaire, l'âme humaine se mettra, pour ainsi dire, à l'unisson du mouvement figuré par la musique, et, par une sorte d'action réflexe, ce mouvement fera naître le sentiment sous l'influence duquel il prend naissance dans les circonstances habituelles. Si l'âme est déjà sous l'empire d'un sentiment bien caractérisé, dont l'*allure* générale soit la même que celle du morceau, elle éprouvera une exaltation, une jouissance, un bien-être tout particuliers qui s'accroîtront encore par le contact d'âmes voisines vibrant à l'unisson.

J'en appelle sur ce point à tous ceux qui ont jamais *communié* sous les espèces d'une des symphonies, ou d'un des grands quatuors de Beethoven.

S'il existe, au contraire, une différence trop prononcée d'allure, de vitesse, de direction, la musique, même la plus belle, peut produire une impression très pénible. Je lis dans l'*Histoire de ma vie* de George Sand :

« Ma seconde visite à Maurice se termina comme la première, mes amis m'accusèrent de faiblesse. J'avoue que je ne me sentais ni Romaine ni Spartiate devant le désespoir de mon pauvre enfant. On me traîna ce jour-là au Conservatoire, comptant que Beethoven me ferait du bien... La *Symphonie pastorale* ne me calma pas du tout. Je me souviendrai toujours de mes efforts pour pleurer tout bas, comme d'une des plus abominables angoisses de ma vie. »

Pendant le siège de Paris, en 1870, on avait cherché à organiser des concerts populaires au Cirque.

Je me souviens d'y avoir été, le 30 octobre, avec mon père, feu Adolphe Guéroult, l'un des plus passionnés amateurs de musique

que j'aie jamais connus. Nous étions déjà dans une disposition d'esprit facile à concevoir pour tous ceux qui ont été renfermés à Paris du 15 septembre 1870 au 30 janvier 1871. En entrant dans la salle, nous apprenons, par Mme Edmond Adam, que Le Bourget, si brillamment enlevé l'avant-veille aux Prussiens, avait été repris par eux, sans qu'on eût fait de grands efforts pour le leur disputer. Puis, tout à coup, l'orchestre frappe la quinte *fa ut*, et les violons entament la phrase si connue par où débute la *symphonie pastorale*. Le contraste de ce mouvement d'une tranquillité, d'une sérénité parfaite, avec les émotions qui nous agitaient, fut si violent, si douloureux, qu'il nous fut impossible de rester. Nous dûmes quitter la place dès les premières mesures.

Nous reviendrons plus bas sur la musique à propos de son association avec la poésie.

2° *Poésie.*

Il semble assez difficile, au premier abord, de rattacher à la notion de mouvement les impressions si vives que nous cause la poésie. C'est que, la plupart du temps, l'auditeur ne distingue pas assez nettement, dans l'émotion qu'il éprouve, la part qui revient aux idées, aux images évoquées devant lui, et celle qu'il faut attribuer, suivant une très juste expression du langage ordinaire, à l'*harmonie* même du vers. Il est aisé de se convaincre pourtant que ce dernier élément joue le rôle principal. Il suffit d'estropier quelques-uns des vers consacrés par l'admiration universelle, sans changer le sens. L'effet artistique est immédiatement supprimé.

Dans le beau vers de Racine :

> Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur,

l'idée, après tout, n'a rien de bien extraordinaire, et cependant, quand vous avez affaire à un lecteur ou à un acteur habile, l'impression de ces douze monosyllabes est très grande.

Dites, en simple prose : « Le jour n'est certainement pas plus pur que le fond de mon cœur, » et l'auditeur n'éprouvera aucune émotion. C'est évidemment que les syllabes, dans l'ordre où Racine les a placées, avec les repos commandés par les cadences et les accents toniques, forment une sorte de musique, où la voix prend et reprend son élan, comme un oiseau qui planerait quelques secondes après chaque battement d'aile.

De même de deux vers célèbres du même auteur :

Ariane, ma sœur, de quel amour blessée
Vous mourûtes aux bords où vous fûtes laissée !

Changez-les, par exemple, de la manière suivante :

Ariane, de quel amour blessée, vous avez
Trouvé la mort à Naxos où Thésée vous abandonna,

l'idée est la même, l'effet est complètement détruit.

De même encore pour le seul vers du poète classique qui trouvât grâce devant Théophile Gautier :

Dites : La fille de Pasiphaé et de Minos.

au lieu de :

La fille de Minos et de Pasiphaé,

De même enfin du vers de Hugo :

Dites : Entre avec un sourire, sors avec une larme.

au lieu de :

Sors avec une larme, entre avec un sourire,

Et tant d'autres que l'on voudra.

Sans aller plus loin, il est donc évident que, si l'on se place au point de vue purement artistique, le sens, l'idée, n'est rien dans le vers, c'est la forme qui est tout [1].

Maintenant, en quoi consiste essentiellement cette forme? Nous avons vu plus haut, en analysant les éléments des sensations auditives, que les sons de la voix parlée sont beaucoup trop rapides pour pouvoir être *localisés* par l'oreille sur la gamme. La *hauteur* ne joue donc ici qu'un rôle très secondaire. Mais il reste les variations du *timbre* et de l'*intensité*. Chaque voyelle, nous l'avons dit, est un *timbre* particulier; chaque syllabe accentuée représente un *temps fort*. Quant à la *mesure*, elle est donnée par le retour de la *rime*, à

1. Nous voudrions bien que le lecteur ne se méprît pas ici sur notre véritable pensée. Nous n'admettons nullement que l'idée ne joue pas un grand rôle dans la poésie, plus encore peut-être que le choix du sujet pour le peintre ou le sculpteur, mais voici de quelle manière. Cette idée inspire au poète une émotion sous l'influence de laquelle il ajuste les syllabes et les rimes; dans cet ajustement même, il nous raconte, sans le vouloir et sans le savoir, les états successifs de son âme. S'il n'éprouve rien, il pourra construire des vers corrects, ciselés en apparence, mais qui laisseront l'auditeur aussi froid que lui-même. Témoin la récente tentative de nos *Parnassiens*.

intervalles réguliers, par les différentes césures. La question a été d'ailleurs si magistralement abordée par M. Becq de Feuquières, dans son récent *Traité de versification*, qu'il suffit d'y renvoyer le lecteur. Nous nous contenterons donc de retenir ici la définition esthétique de la poésie; c'est une musique, où la hauteur du son ne varie pas d'une manière appréciable, mais où les *timbres* sont distribués suivant un *rythme* déterminé. A l'appui de cette manière d'envisager les choses, nous invoquerons la parenté entre la musique et la poésie, dont l'humanité a toujours eu le sentiment plus ou moins net, et que le langage a exprimée à toutes les époques [1].

Nous terminerons ce paragraphe par une considération qui nous paraît trouver ici sa place. Nous venons de voir et, je dirais presque, de prouver que, si la poésie exerce sur l'âme une action esthétique, c'est grâce à l'intervention *active* en quelque sorte du sens de l'ouïe dans l'expression des idées et des sentiments. C'est qu'en effet le propre de l'*art*, en général, est précisément de s'adresser à l'esprit, en empruntant le langage de la *sensation*. Une formule algébrique peut exprimer les vérités les plus hautes, mais elle s'adresse directement à l'intelligence. L'œil qui la lit, l'oreille qui l'écoute, jouent le rôle de simples organes de transmission; ils n'interviennent, ils ne s'intéressent en rien, pour ainsi dire, à la démonstration de la gravitation universelle ou de la théorie mécanique de la chaleur. C'est l'esprit, la raison pure qui seuls ici sont en jeu; l'art ne peut vivre dans ces régions abstraites et glacées. Sa mission est précisément de donner aux idées une forme *sensible*, ou, ce qui est la même chose, de les incarner dans des sensations [2].

Entre autres conséquences de ce principe pour nous indiscutable, il ressort que la poésie d'une langue morte ou d'une langue étrangère, d'une langue, en un mot, que nous ne savons pas assez pour la comprendre quand on nous la parle, n'existe pas pour nous. Nous pouvons admirer, dans Homère, l'abondance et la richesse des images, la peinture naïve et sublime des mœurs de son temps; mais, hors le cas où nous « entendrions le grec », les beautés poétiques, proprement dites, de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*, nous échappent aussi complètement que le charme incomparable de notre La Fontaine a échappé aux Lessing et aux Schlegel.

1. Dans ce dernier ordre d'idées, on peut aussi remarquer qu'en français nous ne disons pas la *mélodie* du vers, ce qui montre bien le caractère spécifique de la sensation musicale éprouvée dans ce cas.

2. La prose qu'on appelle poétique (Fénelon, Chateaubriand, etc.) se distingue de la prose ordinaire en ce qu'elle cherche à parler à l'intelligence en faisant appel aux souvenirs de sensations passées.

3° *Lecture de la prose à haute voix.*

D'après ce qui précède, la prose lue à haute voix peut s'élever à la dignité d'art. Elle admet la variété des timbres (voyelles); le son dont la hauteur, comme en poésie, ne change pas d'une manière appréciable, offre, dans son intensité, des variations très sensibles. Malheureusement, le rythme y est, par essence, absolument irrégulier; la mesure du temps est presque impossible, et la notion de vitessse, de mouvement, s'affaiblit généralement jusqu'à disparaître. Néanmoins, dans les grands prosateurs, dans Pascal, dans Bossuet, dans La Bruyère surtout, la disposition des mots joue un rôle de premier ordre, c'est-à-dire que l'accent tonique et les repos y forment une véritable harmonie, plus subtile, moins facile à saisir, mais très réelle. Je citerai notamment le passage suivant des *Caractères*, en marquant les *temps* par des *tirets* :

« Il s'est trouvé des filles — qui avaient de la vertu, — de la santé, — de la ferveur (on remarquera ces mots de deux syllabes, terminés tous par une assonance masculine) — et une bonne vocation, — mais qui n'étaient pas assez riches — pour faire — dans une riche abbaye — vœu de pauvreté. »

A cette manière d'envisager les choses, on opposera peut-être que beaucoup de gens trouvent grand plaisir à lire, des yeux seulement, la prose ou la poésie. On pourrait objecter aussi facilement qu'un excellent musicien n'a pas besoin d'entendre les morceaux pour les apprécier. Beethoven a même composé plusieurs de ses œuvres les plus belles après avoir été frappé d'une surdité complète.

A cela nous nous bornerons à répondre que, bien que l'oreille n'entre pas directement en jeu, la lecture évoque ici le souvenir de sensations auditives. Tout le monde nous accordera, d'ailleurs, que, prose, poésie ou musique, l'œuvre lue des yeux cause une impression infiniment moins vive, moins intense que l'œuvre parlée, déclamée ou jouée [1].

1. Ici se place une question délicate que je me borne à signaler, sans avoir la prétention de la résoudre encore. On connaît les curieux travaux de M. Galton sur la *vision mentale*, sur cette faculté, encore peu étudiée, qui permet de *voir* l'image affaiblie de scènes ou d'objets antérieurement exposés aux regards. Je suis porté à supposer qu'il existe aussi une sorte d'*audition mentale*, grâce à laquelle nous nous rappelons un air sous forme d'une mélodie mentalement exécutée. La lecture, nous donnant la volonté de nous souvenir de certaines notes, provoquerait chez nous ce phénomène auditif interne.

SECTION III.

DES BEAUX-ARTS QUI REPOSENT SUR DES ASSOCIATIONS DE SENSATIONS DE DIVERS ORDRES

Si la théorie qui précède est exacte, il est aisé de concevoir que le génie artistique ait eu la pensée d'associer, de combiner en proportions diverses, les différents mouvements qui se traduisent en émotions esthétiques.

Au premier abord, il semble qu'une association de ce genre entre la peinture, l'architecture, la sculpture, la musique, la poésie doive, nécessairement produire, sur l'âme, une impression plus vive et plus profonde que chacun de ces éléments agissant seul. Ce raisonnement instinctif n'est pas rigoureux. Tout le monde sait que, en mécanique, du mouvement ajouté à du mouvement peut produire du repos, et ce principe théorique est confirmé, en optique et en acoustique, par le phénomène des *interférences*, où deux lumières, deux sons, s'ajoutant, peuvent produire l'obscurité ou le silence.

Sur le terrain esthétique, on comprend aisément qu'il en puisse être de même. Sollicitée à s'émouvoir suivant des directions différentes, l'âme peut demeurer en suspens. Tout dépend du mode de combinaison des éléments associés. On peut distinguer deux cas : les beaux-arts, qui interviennent dans la combinaison relèvent de sensations de même nature ou de sensations de nature différente.

A la première catégorie appartiennent :

1° L'association de la sculpture et de la peinture, appliquées à l'ornementation des édifices de l'architecture (relevant toutes trois du sens de la vision);

2° L'association de la peinture et de la sculpture, statues peintes, figures de cire, etc. (vision);

3° L'association de la musique et de la poésie (audition).

Dans la seconde catégorie se rangent :

1° La danse ou pantomime, où les mouvements du corps sont étroitement associés à des sensations musicales;

2° L'art dramatique, où des acteurs récitent de la prose ou de la poésie (audition) en faisant des gestes (vision), et l'on pourrait ajouter sur un théâtre décoré par les ressources de la peinture et de la sculpture (vision);

3° L'art lyrique enfin, l'opéra ou opéra-comique, dans lequel la vision intervient par le jeu de l'acteur, la contemplation des décors et des danses, et l'audition par les paroles et la musique. Cette dernière association est évidemment la plus complète; elle ne laisse en dehors aucun des éléments précédemment énumérés. L'oreille et la

vue s'y trouvent à peu près aussi occupées que possible [1]. Nous allons examiner rapidement chacune de ces combinaisons.

L'architecture et la sculpture se marient admirablement, comme on peut le voir notamment dans l'architecture ogivale de la belle époque. Les deux arts, en effet, procèdent par des voies trop différentes pour être exposés à se heurter et à se nuire. La peinture peut être très utilement employée pour la décoration des grandes surfaces (plafonds, peintures à fresques, vitraux) ou pour l'ornementation générale (tableaux suspendus à l'intérieur de l'édifice). Nous avons eu occasion d'expliquer plus haut comment et pourquoi, dans l'architecture et la sculpture polychromes, l'effet artistique nous semblait plutôt diminué, affaibli.

Quant à l'association de la musique et de la poésie, elle comporte quelques explications. Cette combinaison a d'abord le mérite de permettre, en musique, l'emploi de la voix humaine, c'est-à-dire du plus parfait et du plus varié des instruments connus. De plus, l'esprit de l'auditeur trouve, dans les paroles, une sorte d'appui continu, de fil conducteur, qui lui permet de suivre plus facilement le développement de l'idée musicale. Enfin l'articulation est une ressource de plus ajoutée aux ressources naturelles du chant.

Néanmoins, l'association de la poésie et de la musique est très difficile, peut-être impossible à réaliser d'une manière satisfaisante, et cela pour des raisons aisées à comprendre.

En effet, dans la poésie, comme nous l'avons vu plus haut, les vers représentent, indépendamment des idées qu'ils expriment, des phrases musicales dont le rythme, les temps forts et faibles sont parfaitement déterminés. Dans la musique, les phrases mélodiques ont également un rythme, une forme très nettement définie. Sous peine d'endommager gravement, ou même de sacrifier complètement l'un des deux arts à l'autre, il est indispensable de maintenir chacun des temps *forts* à sa place, dans le vers et dans la phrase musicale. Première et très grave difficulté, mais ce n'est pas la seule. La poésie et la musique ont chacune, dans leurs mouvements respectifs, une symétrie qui leur est propre. La phrase musicale a l'envergure plus étendue que la phrase poétique; elle comporte, elle exige même, de fréquentes répétitions, un développement *sui generis* qui ne peuvent s'accommoder de l'allure naturelle aux vers. De plus, la poésie exprime toutes les idées, tandis que la musique ne peut dépeindre que les particularités des sentiments qui se rattachent à la notion de

1. On pourrait ajouter encore, à cette énumération, la cérémonie de la messe, dans le culte catholique, où l'odorat lui-même se trouve associé, par le parfum de l'encens, aux sens esthétiques.

mouvement. Aussi, en pratique, qu'arrive-t-il? L'une des parties est forcément sacrifiée à l'autre.

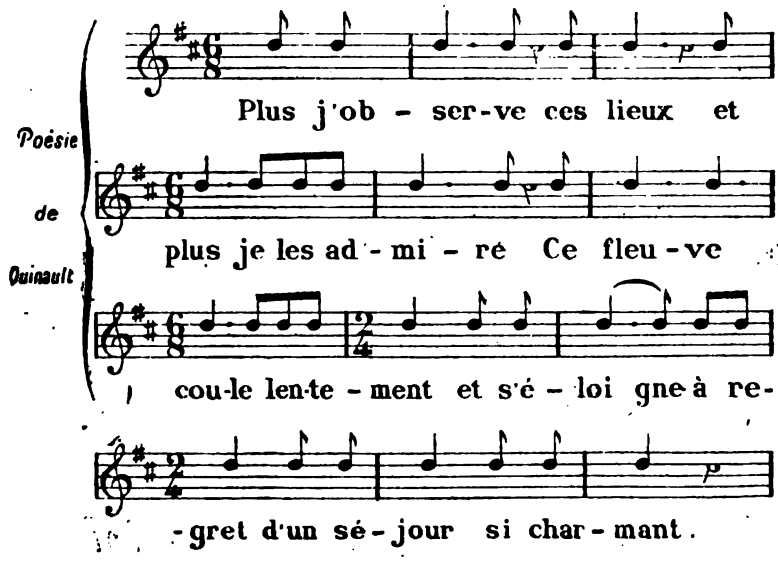
Ou bien le musicien s'attache à suivre le poète pas à pas, et alors il est obligé de renoncer à tout développement de quelque ampleur, de briser, d'écourter à chaque instant sa phrase, de se restreindre au pur *récitatif*, c'est-à-dire à une déclamation ralentie, altérée, à beaucoup d'égards inférieure à la déclamation ordinaire.

Ou bien c'est le poète qui est immolé, le vers qui est disloqué en morceaux qui se plaquent comme ils peuvent — *disjecti membra poetæ* — sur le contour de la phrase musicale. Ceci est le cas ordinaire, en dépit des aspirations contraires exprimées par un grand nombre de compositeurs. Et les plus sublimes apôtres de la « tragédie lyrique », de la « déclamation exacte », n'hésitent jamais — avec grande raison suivant nous — à offrir les vers de leurs malheureux collaborateurs en holocauste à une belle pensée musicale qui leur traverse l'esprit, Gluck et Wagner, tout comme Mozart et Rossini.

Prenons pour exemple le bel air de Renaud dans l'opéra d'*Armide* :

Plus j'observe ces lieux, et plus je les admire.
Ce fleuve coule lentement
Ets'éloigne à regret d'un séjour si charmant, etc.

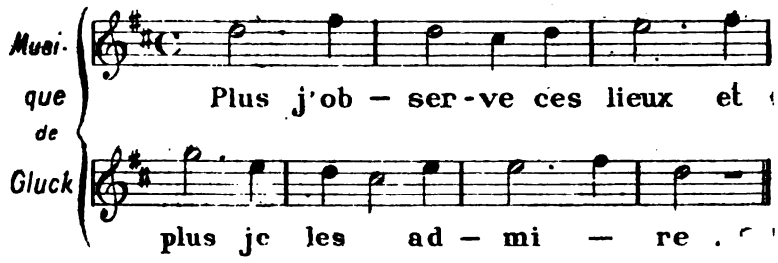
Les vers de Quinault sont peut-être les plus harmonieux, les plus faciles à mettre en musique, de toute la langue française. Leur rythme peut se noter ainsi :



Le premier vers, un alexandrin, est formé de *quatre mesures* à 6/8, et coupé ainsi :

Plus j'obser — ve ces lieux, — et plus — je les admire

Voici maintenant la première phrase de l'air de Gluck :



Il se compose de *sept mesures* à 4/4, et le vers est coupé de cette autre manière :

Plus — j'obser — ve ces lieux, — et plus — je les — admire

On voit que le rythme poétique est absolument modifié dans le rythme musicale; la phrase est près de deux fois plus longue. En plaçant sur une syncope le pronom *les*, Gluck a évidemment commis une grosse faute contre la prosodie et la déclamation, mais cette syncope fait admirablement bien dans la cinquième mesure; on y trouve ainsi un mouvement symétrique de celui de la deuxième mesure, avec une altération qui ravive l'intérêt.

La musique voudrait :

Plus j'obser — ve ces lieux, — et plus — j'admire — leur charme.

Mais la poésie française répugne absolument à un vers de treize syllabes.

A cette difficulté, à cette véritable incompatibilité d'humeur et d'allures entre la musique et la poésie, nous ne voyons qu'un remède : c'est de prendre carrément un parti, de supprimer la rime, la césure, bref de chanter la musique, non plus sur des vers, rimés ou même blancs, mais sur de la simple prose, dans laquelle, comme nous l'avons vu plus haut, la notion de mouvement et de vitesse disparaît presque complètement faute d'une contexture rythmique régulière. Ainsi qu'un critique autorisé, M. Weber, l'a remarqué, la

rime qui, en poésie, joue le rôle des bâtons de mesure, échappe complètement à l'oreille dans l'exécution[1].

C'est dans l'association de la musique et de la poésie que se produit le plus nettement le phénomène d'*interférence;* c'est comme si l'on voulait faire marcher ensemble deux pendules de longueur inégale. Les mouvements sont d'une nature trop semblable, et donnent lieu à de véritables dissonances rythmiques, comme les sons les plus rapprochés dans la gamme sont ceux qui forment les accords les plus durs, les plus désagréables. Dans la combinaison de la musique et de la mimique, au contraire, les deux éléments se complètent et se fortifient mutuellement, au point que leur union semble indissoluble. On peut se demander ici la raison d'un fait incontestable et, au premier abord, contradictoire avec notre théorie, mais qui s'explique par les propriétés caractéristiques de l'œil. La pantomime semble représenter, dans les manifestations esthétiques, le mouvement par excellence, et cependant elle n'a jamais pu se passer du concours de l'un des arts qui relèvent de l'audition. Elle accompagne la parole, et, depuis le temps des Pylade et des Bathylle jusqu'à nos funambules modernes, quand la parole lui fait défaut, l'accompagnement de la musique lui est absolument nécessaire. On peut même ajouter que, malgré la réalité, l'*objectivité* du mouvement qui lui est propre, la pantomime agit sur l'âme humaine, avec une énergie et à une profondeur très sensiblement moindres, que les chefs-d'œuvre immobiles de la peinture et de la sculpture.

Voici, suivant nous, l'explication de ces apparentes anomalies.

C'est par les mouvements de l'œil, avons-nous dit, que s'exerce l'intervention esthétique de la sensation visuelle. Quand l'objet regardé est immobile, l'œil en fait et en refait le tour à sa guise, sans éprouver la moindre entrave. Quand, au contraire, l'objet est lui-même en mouvement, le regard se trouve dans la position hésitante d'un chasseur qui tire une hirondelle au vol. Suivant que les déplacements ont lieu dans des directions identiques ou dans des directions contraires, les actions s'ajoutent ou se contrarient. De plus, dans la pantomime ou la danse, la figure générale de l'objet change à cha-

1. On peut, à ce sujet, faire une remarque curieuse. C'est qu'à l'origine de l'Opéra, Lulli et Rameau prosodiaient infiniment mieux que leurs plus illustres successeurs. Le fait s'explique de lui-même. A peine sortie des limbes à cette époque, la musique devait nécessairement céder le pas et subir le joug de la poésie plus avancée qu'elle. A mesure qu'elle a fait des progrès, sous l'impulsion des compositeurs géants du dix-huitième siècle, elle a trouvé cette servitude trop lourde.

L'asservissement de la musique à la poésie, telle que la proposent certains novateurs, est donc un pas en arrière, bien plutôt qu'un pas en avant.

que instant; le regard, qui ne peut considérer qu'un seul point à la fois, a beau se multiplier dans tous les sens, il n'apporte à l'esprit que des matériaux incomplets. On connaît les photographies instantanées prises par M. Muybridge, de San Francisco, sur des chevaux de course au galop; certaines d'entre elles ont produit l'effet d'une sorte de révélation. Jamais on n'avait *vu* des attitudes pareilles, et le peintre qui se serait risqué à les reproduire sur ses tableaux aurait été taxé de mensonge et de folie.

Ajoutons enfin que, dans le mouvement de la pantomime toute seule, l'œil ne rencontre rien qui ressemble à un système de repère quelconque; les éléments nécessaires pour mesurer la vitesse, autrement que par une approximation grossière, lui font presque complètement défaut.

Si le geste est associé à la parole, le mouvement des idées, le rythme des mots et des phrases, viennent faciliter la mensuration; la musique, avec sa métrique raffinée, est bien plus favorable encore.

Quant à la danse, qui est à la pantomime ce que la poésie est à la prose, elle ne se conçoit même pas sans le concours d'un rythme quelconque sensible à l'oreille.

Musicalement, l'association des deux arts, le ballet, est extrêmement féconde, et il est singulier que les compositeurs n'en tirent pas un plus grand parti. Le fait s'explique cependant de plusieurs manières :

D'abord, puisqu'on sort des régions un peu abstraites de la musique instrumentale, le spectateur-auditeur veut savoir ce dont il s'agit. Il est extrêmement difficile de lui en donner une idée exacte, le geste n'étant guère plus précis à cet égard que le son. En dehors de certains mouvements dont la signification conventionnelle est admise pour représenter l'amour, la crainte, l'action de donner ou de recevoir de l'argent, etc., la mimique n'a aucun moyen d'exprimer des idées, de définir des sentiments avec précision. Néanmoins, dans certains ballets, dans *Giselle* par exemple, d'habiles artistes ont pu s'élever jusqu'à des effets vraiment dramatiques.

Ensuite, le domaine de la danse s'est peu à peu restreinte à la représentation presque exclusive de scènes voluptueuses et sensuelles, dont le charme *sui generis* est incompatible avec des émotions esthétiques d'un caractère plus élevé. Autrefois, il n'en était pas ainsi; la danse pouvait être noble, majestueuse, religieuse même; c'est que, la plupart du temps, elle représentait des scènes de la vie guerrière ou pastorale, des cérémonies du culte. La *pyrrhique* des anciens était considérée par eux comme une excellente préparation au métier de soldat; cette danse n'était autre chose, en effet, que la

répétition des évolutions militaires; la musique assurait d'une manière certaine l'ensemble des mouvements. C'était exactement l'équivalent de notre exercice des tirailleurs, de nos marches cadencées, de nos évolutions de ligne, qui s'accomplissent aussi au son des instruments. Sans parler de David, qui dansait devant l'arche, la plupart de nos danses tournantes actuelles n'affectent ce caractère que comme une réminiscence du temps où elles s'exécutaient autour de l'autel. En Espagne, la *pavane*, le *fandango* se sont longtemps dansés dans les églises. Maintenant, pourquoi cet amoindrissement de la danse et de la pantomime? Il est à remarquer qu'il coïncide presque exactement avec le développement de la musique instrumentale. Avant l'invention de la sonate par Emmanuel Bach, tous les morceaux de musique sans paroles étaient désignés sous le nom d'une danse connue, dont ils empruntaient la mesure et l'allure générale. Mais, au fur et à mesure que l'art musical a pris son essor, le mouvement des sons s'est révélé comme cent fois plus complet, plus varié, plus expressif que le mouvement des mains, des jambes, du torse ou de la physionomie. La musique instrumentale a donc pris, tout naturellement, dans les arts d'expression, la place qu'y tenait autrefois la danse.

Nous passerons très rapidement sur l'art oratoire et l'art dramatique. Pour employer une expression dont nous nous sommes déjà servis à l'égard de la peinture, ils semblent présenter un caractère plus *intellectuel* que les précédents. Dans un discours, comme sur la scène, l'exposition, le développement des idées et des sentiments jouent le principal rôle. A la tribune, la petite voix cassée, le geste étriqué de M. Thiers, ont souvent lutté avec avantage contre la diction harmonieuse et les magnifiques poses de Berryer. Il faut ajouter aussi que, de notre temps, les orateurs ne parlent pas simplement pour parler, comme les anciens rhéteurs; ils poursuivent un but, défendent ou attaquent certaines causes avec l'assentiment et le concours de l'auditoire, qui, artistiquement, n'est pas désintéressé. Néanmoins, et quoi qu'il puisse dire, un orateur dont la diction est monotone, mal scandée, un orateur qui lit son discours, a beaucoup de mal à se faire écouter, et est absolument certain de ne jamais émouvoir. Une voix forte, bien timbrée, des phrases bien coupées, nettement prononcées, sont, au contraire, presque indépendamment du fond des idées, une garantie de succès assuré. Le geste accentue les parties importantes de la phrase; mais, au moins dans nos assemblées politiques, il joue un rôle déplorablement secondaire. Quelques coups de poings assénés de temps en temps sur la tribune, les deux mains s'appuyant ensemble sur la tablette ou s'agitant au ha-

sard; tel est à peu près tout le répertoire de « l'action » de nos plus éminents orateurs.

Sur l'art dramatique, nous ne voudrions présenter ici que deux observations : la première, c'est que le mouvement de l'action qui se suit, qui se déroule, acte par acte, scène par scène, débarrassée de tout élément étranger, supplée à ce que le mouvement de la parole, en prose ou en vers, et du geste, peut présenter d'insuffisamment déterminé. Mais on peut encore constater, sur ce terrain, à quel point l'intervention des sensations auditives et visuelles a une part esthétique importante. L'auteur conçoit, écrit la pièce, mais c'est l'acteur qui *crée* le rôle, et qui lui imprime si profondément son empreinte, qu'il faut à l'artiste qui lui succède une grande supériorité de talent pour le faire oublier.

La seconde observation nous permettra d'établir une des différences capitales qui séparent le drame de l'opéra. Dans l'art dramatique proprement dit, les propriétés des sons de la voix parlée ne nous permettent d'écouter qu'un seul personnage à la fois; l'œil ne peut suivre dans leurs mouvements, dans leurs gestes, que deux acteurs, trois ou quatre au plus. De même, si les personnages mis en scène sont agités de sentiments ou de passions contradictoires, comme Oreste dont les Furies tourmentent le sommeil, comme don Juan qui exprime un amour qu'il ne ressent pas, l'art dramatique en est réduit à dépeindre *successivement* ces phénomène psychiques *simultanés*.

Dans l'art lyrique, au contraire, grâce à la faculté départie à la musique d'associer plusieurs mouvements, plusieurs parties, sans les confondre, il devient possible de représenter simultanément des émotions que la parole, la poésie ne pourrait exprimer que les unes après les autres. Dans le *sextuor* de *Don Juan*, la coquetterie naïve de Zerline, la douleur filiale d'Anna et d'Ottavio, la jalousie d'Elvire, les terreurs comiques de Leporello, les fureurs rustiques de Mazetto, se peignent à la fois, sans confusion aucune, dans l'âme de l'auditeur. De même dans le trio de *Guillaume Tell*, de l'*Italiana*. De même, dans un ordre inférieur par la qualité des idées musicales, du quatuor de *Rigoletto*, du finale de *Lucia*.

Pour la représentation des émotions collectives de tout un peuple, où jamais trouver rien de comparable à l'introduction d'*Alceste*, au chœur des *Ténèbres* de *Moïse*, au défi de *Lohengrin?*

Aussi, quand nous voyons de grands génies proscrire de l'opéra — théoriquement du moins — tout ensemble vocal, sous prétexte qu'il n'est pas *dans la nature*, que plusieurs personnes parlent à la fois, ne pouvons-nous nous empêcher de penser qu'ils ôtent ainsi,

à l'art lyrique, le seul élément par lequel il est réellement supérieur à l'art dramatique. Quelque beau que vous supposiez le *récitatif*, il ralentit toujours l'allure de la phrase, du sentiment exprimé. De même, s'il s'agit de rendre, avec une précision mathématique, toutes les nuances de la pensée, la musique est certainement inférieure à la poésie ou à la prose qu'elle ne peut qu'arrêter, entraver dans leur marche, plus rapide que la sienne. Elle ne reprend sa supériorité que par la puissance communicative, et collective, des mouvements dont elle marque toutes les phases avec tant d'exactitude. Sous ce rapport, le système de Gluck et de Wagner, la théorie de la *tragédie lyrique*, où de la musique subordonnée au texte, *ancilla poesis*, est condamnée à suivre pas à pas les paroles, nous semble en contradiction absolue avec les propriétés essentielles de la musique et de la poésie.

CONCLUSION.

Dans cette revue infiniment trop rapide des différents arts, nous avons trouvé partout le mouvement, le mouvement se transmettant de l'âme de l'artiste à celle du spectateur ou de l'auditeur, soit directement par l'intermédiaire des sens, soit à travers l'âme des exécutants ou des acteurs. Nous avons constaté que, dans cette transmission, ce mouvement, cette émotion subissait des transformations révélatrices de la nature de chacun. Dans la plupart des cas, nous avons cru reconnaître que le *motif* du mouvement, le *sujet* de l'œuvre n'avaient qu'une importance relativement secondaire. Ce qui est véritablement intéressant dans l'art, c'est qu'il nous met en communication, en *communion* avec les plus grandes âmes qui aient jamais existé, qu'il nous les raconte, et en même temps qu'il nous dévoile les affinités ou les dissemblances qui existent entre elles et nous. En soi-même, le sujet d'*Iphigénie* laisserait assez indifférent; il s'agit d'une anecdote plus ou moins fabuleuse; les faits se sont passés, il y a des milliers d'années, sur un petit coin de terre, chez une peuplade à demi barbare. Tout près de nous, chaque jour, se produisent des événements d'un caractère au moins aussi douloureux. Mais, par un privilège unique, la fille d'Agamemnon a intéressé à son triste sort Euripide, Racine, Gluck, Gœthe. Chacun de ces sublimes génies s'est montré à nous, à cette occasion, sous les espèces d'Agamemnon partagé entre l'ambition et la tendresse paternelle, de Clytemnestre emportée par les fureurs de l'amour maternel au désespoir, d'Oreste tourmenté par les Furies, d'Iphigénie attendris-

sant jusqu'à « l'impitoyable Diane » par la pureté de sa vie, par la ferveur de son dévouement filial. Chacun d'eux nous a révélé ainsi l'un des côtés de son âme. De même, dans Egmont, de la timide et tendre Claire; les historiens nous apprennent qu'elle n'a jamais existé, et que le héros des Flandres était un père de famille modèle, un mari absolument dévoué à ses devoirs. N'importe! Claire est immortelle, car c'est sous le nom, et à propos de cette héroïne de fantaisie, que Beethoven a dévoilé, de la façon la plus touchante, le côté tendre, sensible de sa grande et énergique nature.

La théorie *cinématique*, pour ainsi dire, des beaux-arts, telle que nous venons d'en donner une grossière et incomplète ébauche, n'a donc point, comme certaines personnes pourraient être tentées de le craindre, l'inconvénient de rabaisser à un rôle purement mécanique et matériel les manifestations esthétiques de l'esprit humain. Bien loin de là, elle vient confirmer à sa manière les conclusions des plus grands penseurs de tous les temps. L'art apparaît toujours comme la mise en communication des âmes, comme un échange d'émotions entre elles, comme l'instrument le plus sûr et le plus délicat de l'analyse psychique.

Cette théorie n'a point la prétention d'inspirer des chefs-d'œuvre, elle recherche seulement les conditions particulières des milieux spéciaux à travers lesquels cette communication, cet échange ont lieu entre les âmes, et elle s'efforce de découvrir le moyen d'éviter les frottements, les pertes de force et de chaleur, résultant d'une appréciation erronée des ressources particulières dont chaque artiste dispose sur le terrain qu'il a choisi.

GEORGES GUÉROULT.

LES CORPS CONSULTATIFS[1]

Nous nous sommes occupés dans les deux derniers chapitres tour à tour de deux des parties de la structure politique triple et une primitive, ou, pour parler plus exactement, nous avons étudié la première indépendamment de la seconde et ensuite la seconde indépendamment de la première, en nous bornant à noter incidemment ses rapports avec la troisième. Nous allons maintenant nous occuper des deux ensemble. Au lieu de rechercher comment d'un chef, d'abord peu élevé au-dessus du reste du peuple, est sorti par évolution, dans certaines conditions, un souverain absolu, qui subordonne entièrement à son autorité et le petit nombre des supérieurs et la multitude; au lieu d'étudier comment, dans d'autres conditions, l'élite peu nombreuse devient une oligarchie qui ne tolère aucun maître suprême et maintient la multitude sous le joug, nous allons examiner les cas où s'établit la coopération entre le chef et l'élite.

Après que l'institution du chef s'est établie, le chef ne laisse pas pour cela d'avoir beaucoup de motifs pour agir de concert avec les principaux du peuple. Il est nécessaire qu'il se les concilie, qu'il prenne leur avis et s'assure leur concours volontaire; enfin, dans les questions sérieuses, il peut avoir à désirer de partager la responsabilité avec eux. De là l'autorité d'une assemblée consultative. Aux îles Samoa, « le chef du village et les chefs des familles formaient, et forment encore, le corps législatif de l'endroit. » Chez les Foulahs, « avant de rien entreprendre d'important ou de déclarer la guerre, le roi (de Rabbah) est obligé de convoquer le conseil des Mallams et les principaux du peuple. » Chez les Mandingues, « dans toutes les affaires importantes le roi appelle une assemblée des principaux, ou anciens, d'après les conseils desquels il se dirige. » On pourrait en multiplier les exemples indéfiniment.

Pour comprendre pleinement la nature essentielle de cette institution, et pour voir comment, en se développant, elle prend les carac-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

tères distinctifs qui lui appartiennent, il faut encore une fois remonter au commencement.

Les faits, tels qu'on les observe chez les peuples de tous les temps, prouvent que le corps consultatif n'est au début rien de plus qu'un conseil de guerre. C'est dans l'assemblée en plein air des hommes armés, que le groupe des chefs se montre d'abord accomplissant la fonction délibérative en ce qui concerne les mesures militaires, fonction qui s'étend plus tard aux autres mesures. Longtemps après que les délibérations portent sur des questions d'un but plus général, les traces de l'origine de l'assemblée subsistent encore.

A Rome, où le roi était par-dessus tout un général et où les sénateurs, comme autant de chefs de clans, étaient au début les chefs militaires, les citoyens étaient habituellement, quand on les rassemblait, salués du nom de quirites (porte-lances), le titre qu'on leur donnait naturellement quand ils assistaient comme auditeurs aux conseils de guerre survivait. De même à une époque plus moderne, dans les petites républiques italiennes. On y rassemblait « les citoyens au son d'une grosse cloche, pour arrêter les moyens de parer à la défense commune, » nous dit Sismondi, et « cette assemblée de tous les hommes de la cité capables de porter les armes s'appelait parlement. » Chez les Polonais des premiers temps, « des assemblées de ce genre, avant l'établissement d'un sénat, et alors que les rois ne possédaient qu'un pouvoir limité, se réunissaient fréquemment, et... tous les hommes qui portaient les armes s'y rendaient; » enfin, plus tard, « les *comitia paludata*, qui s'assemblaient durant un interrègne, se composaient de toute la noblesse, qui tenait séance en plein air, armée et équipée comme pour une bataille. » En Hongrie aussi jusqu'au commencement du XVIe siècle, « les seigneurs, à cheval et armés de pied en cap comme pour aller en guerre, se réunissaient dans le champ de courses de Bakos, près de Pesth, et, là discutaient en plein air les affaires publiques. » Stubbs nous dit que, chez les Germains primitifs, le conseil politique suprême est la nation en armes; » quoique, durant la période mérovingienne, le pouvoir populaire déclinât, « sous Clovis et ses successeurs immédiats, le peuple assemblé en armes ne laissa pas d'avoir une part réelle dans les décisions du roi. » De nos jours mêmes, la coutume de marcher armé persiste dans les pays où la forme politique primitive persiste. « Jusqu'aujourd'hui, écrit M. de Laveleye, les habitants des Rhodes extérieures d'Appenzell se rendent à l'assemblée générale une fois l'an à Hundwyl, et l'autre fois à Trogen, tenant chacun à la main une vieille épée ou un antique glaive du moyen âge. » M. Freeman a été témoin d'une réunion analogue à

Uri, où les habitants s'assemblent en armes pour choisir leur premier magistrat et délibérer.

On peut sans doute prétendre que dans les premiers temps où les sociétés ne sont pas assises, le port d'armes est une nécessité à laquelle tout homme libre obéit pour sa sécurité personnelle; surtout quand il doit se rendre à un lieu de réunion très éloignée de sa demeure. Mais il y a des faits qui montrent que si cette nécessité est restée une cause du port d'arme dans les assemblées, elle ne suffit pas seule à l'expliquer. On nous apprend, il est vrai, que, chez les anciens Scandinaves, « tous les hommes libres capables de porter les armes, étaient admis à l'assemblée nationale, et que, après l'élection « du nouveau souverain entre les descendants de la race sacrée, celui-ci était élevé parmi le choc des armes et les cris de la multitude; » mais nous savons aussi que « personne, pas même le roi ou ses champions, n'avait le droit de venir en armes aux assises. »

Indépendamment de ces faits, il y a de bonnes raisons de supposer que le conseil de guerre est l'origine du corps consultatif, et a fourni l'ébauche de la structure de ce corps. La défense contre les ennemis a été partout le besoin qui a dans le principe poussé à la délibération collective. L'action individuelle ou l'action par petits groupes pourrait suffire pour d'autres desseins; mais, quand il s'agissait d'assurer le salut général, l'action combinée de toute la horde ou tribu était nécessaire; et le premier motif d'une réunion politique doit avoir été le besoin d'assurer cette action combinée. En outre, parmi les traits constitutionnels des premières assemblées chez les nations civilisées, il en est qui indiquent les conseils de guerre comme le point de départ de ces assemblées. Si l'on veut savoir ce qui doit arriver quand, dans une tribu, le petit nombre influent débat les mesures militaires en présence du plus grand nombre, on dira que en l'absence d'une organisation politique avancée, il faut obtenir l'assentiment du grand nombre à une décision avant de la réaliser; la même chose doit arriver aussi quand un grand nombre de tribus sont unies. La diète des Tartares, dit Gibbon, se composait de chefs de tribus et de leur suite de guerriers, et « le monarque, en passant ses forces en revue, devait consulter l'inclination d'un peuple armé. » Lors même, que dans de telles conditions, le petit nombre prédominant pourrait imposer sa volonté au grand nombre, il est évident qu'il commettrait en le faisant un acte impolitique, puisque toute discussion pourrait compromettre le succès de la guerre. De là serait né l'usage de poser à la masse environnante des hommes armés la question de savoir s'ils donnent leur

assentiment à la marche que le conseil des chefs a adoptée. Il en serait sorti un usage tel que celui qui s'était établi pour les affaires du gouvernement chez les premiers Romains, dont le roi ou le général demandait aux citoyens assemblés ou « quirites » s'ils approuvaient la proposition qui leur était soumise. Un usage attribué par Tacite aux Germains primitifs aurait la même origine : tantôt par des murmures, tantôt en brandissant leur lance, ils rejetaient ou acceptaient les propositions de leurs chefs. Ajoutons qu'une conséquence naturelle de cet usage est précisément la façon de s'exprimer de l'opinion du peuple telle qu'on nous la décrit. Les citoyens à Rome ne pouvaient répondre que par oui ou par non aux questions qu'on leur posait; c'est justement la réponse simple que les chefs et les principaux guerriers auraient demandée aux autres guerriers quand il fallait décider de la paix ou de la guerre. Chez les Spartiates, la part de la multitude subissait des restrictions analogues. A côté du Sénat et des deux rois collègues, il y avait « une assemblée publique de citoyens, réunis dans le but d'approuver ou de rejeter les propositions qui leur étaient soumises, mais qui ne jouissaient que de peu ou point de liberté de discussion, » usage facile à expliquer si l'on admet que dans l'Agora d'Homère d'où dérivait la constitution spartiate, l'Assemblée des chefs devait gagner l'assentissement de leurs guerriers avant d'entreprendre les opérations importantes.

Reconnaissons donc que la guerre donne naissance à la délibération politique, et que le corps d'élite qui s'occupe particulièrement de cette délibération, prend une forme pour la première fois dans les occasions où il faut pourvoir à la sécurité publique, et nous serons bien préparés à comprendre les caractères du corps consultatif dans les dernières phases de son développement.

Nous avons déjà vu qu'au début la classe militaire était nécessairement la classe qui possède le sol. Chez les tribus sauvages il n'existe pas d'autre propriétaire du territoire qu'elles occupent que les guerriers qui en jouissent en commun pour la chasse. Durant la période pastorale, les occupants des territoires bons pour l'élevage du bétail unissent leurs efforts pour le défendre par les armes contre les envahisseurs. A la période agricole, il a fallu défendre de temps en temps par l'épée les possessions communales, familiales et individuelles. C'est pour cela, comme nous l'avons vu, que, dans les premiers temps, le droit de porter des armes et la possession du sol vont d'ordinaire ensemble.

Tant que la terre demeure une propriété commune, comme chez les peuples chasseurs, les différences qui s'établissent entre le

petit nombre et le grand, ne sont que ceux qui résultent de la supériorité personnelle, réelle ou prétendue, d'un genre ou d'un autre. Il est vrai que des différences de richesse, sous formes d'effets, de bateaux, d'esclaves, etc., introduisent quelques différenciations de classe; qu'alors même, avant que la propriété privée commence, une quantité de propriétés contribuent à distinguer les gouvernants des gouvernés. Une fois l'état pastoral atteint, et le type patriarcal établi, la propriété qui existe alors échoit au fils aîné de l'aîné; ou si, comme le dit sir Henry Maine, il faut voir dans le patriarche le mandataire du groupe, cette qualité s'unit en lui à celle du commandement militaire pour lui donner la suprématie. Plus tard, quand la terre est enfin occupée par des familles et des sociétés sédentaires, et que la possession du sol prend un caractère défini, l'union de ces caractères dans chaque chef de groupe devient plus marquée. Enfin, comme nous l'avons vu, en traitant de la différenciation des nobles d'avec les hommes libres, plusieurs influences concourent à donner au fils aîné de l'aîné la supériorité, aussi bien par l'étendue de ses possessions territoriales que par celle de sa puissance. Ce rapport ne change pas quand la noblesse de fonctions remplace la noblesse de naissance, ou quand, comme cela arrive bientôt, les compagnons d'un conquérant reçoivent en récompense des portions du territoire conquis à condition d'un service militaire continu. Partout il y a tendance pour la classe des supérieurs militaires à se confondre avec celle des grands propriétaires.

Il s'ensuit donc qu'à commencer par l'assemblée générale des hommes libres portant les armes, tous possesseurs du sol, soit individuellement soit collectivement, chez qui le conseil des chefs, délibérant en présence de tous, ne se distingue que parcequ'il est composé des guerriers les plus illustres, la fréquence des guerres et le progrès de la fusion des groupes sociaux produisent un Etat où le conseil des chefs se distingue du reste du peuple en ce que ses membres possèdent de plus grandes propriétés, et une plus grande puissance comme conséquence. Tranchant de plus en plus avec la masse général des hommes armés, le corps consultatif tendra graduellement à se la subordonner, et à la fin s'en rendra indépendant en s'en séparant.

On voit dans toutes les parties du monde des exemples du développement par lequel ce conseil de guerre temporaire où le roi, à titre de général, appelle pour y donner leur avis les chefs de ses forces, passe à l'état d'un corps consultatif permanent où le roi, à titre de souverain, préside aux délibérations des mêmes hommes sur les affaires publiques en général. Le corps consultatif est partout

composé de chefs secondaires, ou de chefs de clans, ou de seigneurs féodaux, dans la personne desquels s'unit d'ordinaire le gouvernement civil et militaire des groupes locaux avec la possession de territoires étendus; et les faits montrent souvent cette composition sur une grande ou une petite échelle, tant pour les conseils locaux que pour les conseils généraux. On voit en Afrique une forme grossière et primitive de cette disposition. Chez les Cafres, « chaque chef choisit, parmi ses sujets les plus riches, cinq ou six conseillers; le grand conseil du roi se compose des chefs des divers kraals. » Une tribu béchuana « comprend en général un certain nombre de villes ou villages, qui ont chacun son chef distinct, auxquels obéissent un certain nombre de chefs secondaires, » qui « reconnaissent tous la suprématie du chef principal. Son pouvoir, encore que très grand et dans certains cas despotique, subit néanmoins le contrôle des chefs secondaires, qui dans leurs *pitchos*, parlements ou réunions publiques, usent de la plus grande liberté de parole pour exposer leurs griefs contre le gouvernement du chef. » Burton nous apprend que le sultan des Ouanyamouésis « a auprès de lui conseil de chefs ou d'anciens dont le nombre varie de deux à vingt... Son autorité est limitée par une balance de pouvoir rudimentaire; les chefs qui l'entourent peuvent probablement mener au combat autant de guerriers que lui. » De même chez les Achantis. « Les cabecères et les capitaines veulent être entendus sur toutes les questions qui se rapportent à la guerre et à la politique étrangère. On examine ces questions dans une assemblée générale : et le roi trouve quelquefois prudent de céder aux vues et aux représentations pressantes de la majorité. » On peut aussi citer des faits tirés de l'histoire des anciens Etats américains. Au Mexique, « il y avait des assemblées générales présidées par le roi tous les quatre-vingts jours. On se rendait à ses réunions de toutes les parties des pays. » Nous savons en outre que les nobles du premier rang, les Teuctlis, prenaient le pas sur tous les autres dans le Sénat, tant pour l'ordre de séance que pour le vote : ce qui montre en quoi consistait la composition du sénat. Il en était aussi de même pour les naturels de l'Amérique centrale de Vera Paz : « Quoique l'autorité suprême fût chez eux exercée par un roi, il avait pour coadjuteurs des seigneurs inférieurs à lui, qui portaient pour la plupart le titre de seigneurs et de vassaux; ils formaient le conseil royal... et se rendaient auprès du roi dans son palais aussi souvent qu'ils étaient appelés. » En Europe, nous devons citer d'abord l'ancienne Pologne. Originellement formée de tribus indépendantes, « chacune gouvernée par son propre *knias*, ou juge, que son âge ou sa sagesse bien connue avait élevé à cette dignité, »

et chacune conduite à la guerre par un *voïvode* ou capitaine nommé pour un temps, mais transformée à la longue par la composition et la recomposition qui sont les effets de la guerre, la nation polonaise s'était différenciée en classes de nobles et de serfs, au-dessus desquelles s'élevait un roi électif. Nous savons qu'à l'époque où le roi n'avait pas encore perdu sa puissance, « bien que chacun des palatins, des évêques et des barons, pût donner des conseils au souverain, il fallut longtemps avant qu'un Sénat régulier se formât, et que cette institution ne se compléta que lorsque l'expérience en eut prouvé l'utilité. D'abord la seule question sur laquelle le monarque délibérât avec ses barons avait trait à la guerre; ce qu'il avait d'abord octroyé par courtoisie, ou par méfiance de lui-même, ou dans l'intention d'atténuer sa propre responsabilité, en cas d'insuccès, les barons le réclamèrent comme un droit. » De même aussi, pendant leurs guerres intestines et leurs guerres contre Rome, les tribus germaniques primitives, jadis à demi nomades et à peine organisées, traversèrent la phase historique où les chefs et les hommes libres armés s'assemblaient périodiquement pour délibérer sur la guerre ou sur d'autres questions, et aboutirent par évolution à une structure analogue. Au temps de Charlemagne, dans la grande assemblée annuelle, « les ducs, les comtes, les évêques, les échevins et les centeniers, qui se rattachaient tous au gouvernement ou à l'administration, étaient présents officiellement; les grands et petits propriétaires, les barons et la petite noblesse rurale, remplissaient cet office en vertu de leurs fiefs, les hommes libres en vertu de leur état de guerriers, quoiqu'il y eût indubitablement peu d'hommes libres obligés au service militaire qui ne fussent investis de quelque portion de propriété foncière. » Enfin, à une époque plus récente, dit Hallam, « dans toutes les principautés germaniques prévalait une forme de monarchie limitée, reproduisant en petit la constitution générale de l'Empire. Comme les empereurs, qui partageaient la souveraineté législative avec la diète, tous les princes, qui appartenaient à cette assemblée, avaient leurs états provinciaux propres, composés de leurs feudataires et des villes médiates situées sur leur territoire. » La masse de la population rurale avait donc cessé de posséder le pouvoir. Il en était de même en France à la fin de la période féodale. Une « ordonnance de 1228, sur les hérétiques du Languedoc, est prise sur l'avis de *nos grands et prudhommes*. » Une autre ordonnance « de 1246, sur les levées et exemptions dans l'Anjou et le Maine, » porte ces mots : « ayant convoqué auprès de nous, à Orléans, les barons et grands des dits comtés, et ayant attentivement délibéré avec eux, etc. »

Pour répondre à l'objection qu'on fera peut-être, parce que nous

ne disons rien des ecclésiastiques, qui font ordinairement partie du corps consultatif, il est nécessaire d'indiquer qu'on peut en tenir compte sans que cela change rien à ce que nous venons de dire. Si les usages modernes nous font penser que la classe des prêtres se distingue de celle des guerriers, elles n'en formaient pas deux dans l'origine. Nous savons déjà que, dans les sociétés militaires, le roi est à la fois général en chef et grand prêtre, accomplissant à ce double titre les prescriptions de la divinité; ajoutons que le prêtre subalterne est ordinairement un lieutenant dans les guerres censées entreprises d'après l'inspiration divine. Avant de partir pour la guerre, Radama, roi de Madagascar, « en qualité de prêtre comme en celle de général, sacrifia un coq et une génisse, et offrit une prière au tombeau d'Andria-Masina, le plus illustre de ses ancêtres. » Ajoutons que chez les Hébreux les prêtres accompagnaient l'armée au combat; en effet, nous voyons Samuel, prêtre dès l'enfance, porter à Saül le commandement de Dieu de « frapper Amaléc », et mettre lui-même Agag en pièces. Partout, chez les sauvages ou dans les sociétés à demi civilisées, nous voyons les prêtres prendre une part plus ou moins active à la guerre; par exemple, chez les Dacotahs, les Mundrucus, les Abipones, les Khonds, les prêtres décident quand il faut faire la guerre et donnent le signal de l'attaque. Chez les Tahitiens, les prêtres « portaient les armes et marchaient avec les guerriers au combat »; chez les Mexicains, ils étaient ordinairement les instigateurs des guerres; ils suivaient leurs idoles sur le front de l'armée, et leur sacrifiaient sur-le-champ les premiers prisonniers faits sur l'ennemi. » Chez les anciens Egyptiens, « le prêtre de Dieu était souvent un commandant de guerriers ou de marins. Enfin, en dépit d'une croyance opposée, il y a une chose qui montre combien est naturel le rapport que nous trouvons commun à toutes les sociétés grossières et antiques : c'est la réapparition de ce rapport dans les sociétés plus modernes. Quand le christianisme eut franchi sa période primitive, où il n'avait rien de politique, pour entrer dans celle où il devint une religion d'État, ses prêtres reprirent le rôle militaire primitif à des époques activement militaires. « Au milieu du VIIIe siècle, en France, le service militaire régulier de la part du clergé français était déjà en plein exercice. » Dans les temps féodaux primitifs, les évêques, les abbés et les prieurs devinrent des seigneurs féodaux, avec toute la puissance et la responsabilité qui s'attachaient à leur position : ils entretenaient des troupes à leur solde, prenaient des villes et des forteresses, soutenaient des sièges, conduisaient ou envoyaient des forces au secours des rois. Orderic Vital nous parle de prêtres qui, en 1094, conduisaient leurs paroissiens à la bataille, et des abbés leurs

vassaux. Sans doute, plus tard, les dignitaires de l'Eglise ne prirent plus une part active à la guerre; mais leur fonction de conseiller en cette matière, souvent pour y pousser plutôt que pour l'empêcher, n'a pas encore pris fin; c'est ce qu'on a vu en Angleterre par le vote des évêques, qui, à l'exception d'un seul, ont tous approuvé l'invasion de l'Afghanistan.

Donc, si le corps consultatif contient habituellement des ecclésiastiques, cela ne contredit pas notre thèse que ce corps commence par être un conseil de guerre, et devient plus tard une assemblée permanente de chefs militaires de rang inférieur.

Nous retrouvons donc ici le résultat que nous avons déjà rencontré sous une forme différente, quand nous avons parlé des oligarchies, mais avec une différence : la différence vient de ce que le roi y joue le rôle de facteur coopératif. En outre, une grande partie de ce que nous avons déjà dit des effets de la guerre, qui rend les oligarchies plus étroites, s'applique aussi à la réduction à des limites plus étroites de l'assemblée consultative qui se transforme en un corps de nobles militaires, propriétaires fonciers. Seulement la fusion de petites sociétés pour forme des sociétés plus grandes, conséquence de la guerre, met en jeu d'autres influences, lesquelles s'unissent aux premières pour produire ce résultat.

Dans les assemblées primitives où les hommes étaient pareillement armés, il devait arriver que la multitude des inférieurs reconnût l'autorité que le petit nombre des supérieurs tiennent de leur qualité de chefs de guerriers, de chefs de clan, ou de leur origine divine; mais ce petit nombre de supérieurs, certains de ne pouvoir lutter contre la multitude dans un conflit matériel, était obligé de montrer quelque déférence pour l'opinion du plus grand nombre et n'était pas capable de s'arroger la plénitude du pouvoir. Avec les progrès de la différenciation de classe dont nous avons parlé, à mesure que le petit nombre des supérieurs acquièrent de meilleures armes que le grand nombre des inférieurs ne possèdent pas, soit que, comme chez les anciens, ils aient des chars de guerre, soit que, comme au moyen âge, ils portent des cottes de mailles ou des armures, et montent des chevaux, ils sentent leurs avantages et n'accordent plus le même respect aux opinions du grand nombre. Bientôt l'habitude de ne pas tenir compte de leur opinion fera place à celle de regarder toute expression de cette opinion comme impertinente.

Cette usurpation graduelle s'opérera grâce à la croissance de ces corps de suivants en armes dont les membres du petit nombre supérieur s'entourent, mercenaires et autres, qui, affranchis de toute attache avec le commun des hommes libres, sont liés à ceux qui les

emploient par l'allégeance. Ces suivants eux-mêmes, mieux pourvus que la masse d'armes offensives et défensives, en viennent à la regarder avec mépris, et à travailler à l'asservir.

Ce n'est pas seulement à l'occasion des assemblées générales, mais de jour en jour dans leurs localités respectives, que le pouvoir des chefs, établi sur ces bases, réduira de plus en plus les hommes libres au rang de personnes dépendantes, surtout lorsque les petits nobles sont dispensés du service militaire qu'ils doivent au roi, ou qu'on leur permet de laisser tomber ce devoir en désuétude, comme cela est arrivé en Danemark, environ au XIIIe siècle. « Les paysans libres, qui étaient à l'origine propriétaires indépendants du sol et possédaient un droit de vote égal à celui des nobles des premiers rangs, se trouvèrent ainsi obligés de rechercher la protection de ces puissants seigneurs, et de devenir les vassaux de quelque Herremand voisin, ou d'un évêque, ou d'un couvent. Les diètes provinciales, les Lands-Tings, s'effacèrent peu à peu devant le parlement national général du Dannehof, l'Adel-Ting, ou Herredag, ce dernier exclusivement composé de princes, de prélats, et d'autres grands du royaume... L'influence de l'ordre des paysans diminuant, tandis que les bourgeois n'avaient encore aucune part du pouvoir politique, la constitution, disloquée et vacillante, marcha rapidement vers la forme qu'elle prit finalement, celle d'une oligarchie féodale et sacerdotale. »

Une autre cause de la perte du pouvoir par les hommes libres armés, et du gain du pouvoir par les chefs armés qui composent le corps consultatif, est une conséquence de l'extension du territoire occupé, résultat de la combinaison et de la recombinaison des sociétés. Comme Richter le fait remarquer au sujet des temps mérovingiens, « sous Clovis et ses successeurs immédiats, le peuple assemblé sous les armes exerçait une influence réelle sur les résolutions du roi. Mais, après que le royaume se fut étendu, l'assemblée du peuple entier fut une chose impossible » : ceux-là seuls qui demeuraient près des lieux désignés pour la réunion pouvaient s'y rendre. On peut citer à l'appui deux faits, dont l'un a déjà été mentionné dans un autre chapitre. « Le plus grand conseil national de Madagascar est une assemblée du peuple de la capitale et des chefs des provinces, des districts, des villes, des villages, etc. » Dans le Witenagemot anglo-saxon, dit M. Freeman « on voit quelquefois mentionnée précisément la présence d'un grand nombre d'assistants appartenant aux classes populaires ; ce sont des habitants de Londres ou de Winchester. » Cela veut dire que tous les hommes libres avaient le droit d'y assister, mais que ceux de la localité pouvaient seuls faire usage de ce droit. Cette cause de réduction du nombre

des assistants, que M. Freeman commente, produit son effet de plusieurs façons. Les frais du voyage au lieu fixé pour l'assemblée, quand le royaume est devenu grand, sont trop lourds pour qu'une personne qui ne possède que quelques acres puisse les supporter. Ajoutez les frais occasionnés par la perte de temps, très onéreux pour celui qui travaille ou qui surveille le travail d'autrui. Enfin il y avait un danger considérable, dans ces temps de désordre, pour tous les voyageurs qui ne pouvaient marcher avec une suite bien armée. Assurément ces causes décourageantes devaient produire leurs effets lorsque, pour les raisons que nous venons de dire, les motifs de se rendre aux assemblées perdaient de leur force.

A ces causes s'en ajoute une autre. Lorsque le territoire occupé est étendu, et que par conséquent le nombre de ses habitants est grand, une assemblée de tous les hommes armés, eût-on pu les rassembler, n'aurait pas été capable de procéder à une délibération, tant à cause du nombre énorme de ses membres que faute d'organisation. Une multitude composée d'individus venus des quatre coins d'un vaste pays, la plupart inconnus les uns aux autres, incapables de se mettre préalablement en rapport entre eux, partant sans plan comme sans chefs, ne peuvent lutter avec le corps relativement faible, mais bien organisé de ceux qui ont des idées communes et qui agissent de concert.

Il ne faut pas non plus oublier que lorsque ces causes ont concouru à faire diminuer l'assemblée d'hommes en armes qui vivent au loin, et que l'usage de convoquer les plus importants d'entre eux s'établit, il arrive naturellement que dans le cours du temps la réception de la convocation devient le titre qui donne l'entrée dans l'assemblée, et l'absence de cette convocation équivaut à l'absence du droit d'y prendre place.

Voilà donc plusieurs influences, toutes conséquences directes ou indirectes de la guerre, qui concourent à produire la différenciation du corps consultatif d'avec la masse des hommes armés d'où il est sorti.

Nous avons donc un souverain et un corps consultatif dont nous connaissons l'origine. Reste à savoir les causes des changements qui surviennent dans leurs pouvoirs respectifs. Entre ces deux autorités, il y a nécessairement toujours lutte; chacune d'elles essaye de dominer l'autre. A quelle condition le roi pourra-t-il dominer le corps consultatif? A quelle condition le corps consultatif sera-t-il en état de dominer le roi?

La nature surhumaine du roi ne peut manquer de lui assurer un immense avantage dans la lutte pour la suprématie. S'il descend des

dieux, il ne saurait être question pour ses conseillers de s'opposer à sa volonté; et les membres de son conseil, isolément ou ensemble, ne se permettent guère que de déposer à ses pieds leur humble avis. En outre, si la ligne de succession est réglée de telle sorte que l'occasion d'une élection du roi par les principaux chefs ne se présente que rarement, de sorte qu'ils n'aient jamais à porter leur choix sur un homme qui conformerait ses vues à leurs désirs, ils sont désormais privés des moyens de conserver aucune autorité. Aussi arrive-t-il d'ordinaire qu'on ne trouve dans les pays de l'Orient ancien ou moderne, soumis à un gouvernement despotique, aucun corps consultatif en possession d'une existence indépendante. Encore que nous sachions que le roi d'Egypte « se faisait suivre dans ses guerres par le conseil des Trente, censé composé de conseillers privés, de scribes et de hauts officiers de l'État, » nous devons supposer que les membres de ce conseil étaient des fonctionnaires, sans autre autorité que celle que le roi leur déléguait. De même à Babylone et en Assyrie. Les hommes de la suite du roi qui remplissaient auprès de ce souverain de race divine les fonctions de ministres et de conseillers, ne formaient pas des assemblées instituées en vue de la délibération. Dans l'ancienne Perse, on observait le même état de choses. Le roi héréditaire, personnage presque sacré, paré de titres extravagants, encore qu'il fût exposé à l'opposition de princes et de nobles issus du sang royal, placés à la tête des armées, et qui lui donnaient des avis, n'avait pas son autorité limitée par celle d'un corps composé de ces princes. Au Japon, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, il a existé un état analogue. Les daïmios étaient obligés de séjourner dans la capitale à des époques prescrites, mais c'était une mesure de précaution prise contre leur insubordination; ils n'étaient jamais, durant leur séjour, appelés à prendre ensemble une part quelconque au gouvernement. Si la royauté divine entraînait cette conséquence au Japon, elle la produisait aussi en Chine. Bien qu'il n'y ait en Chine aucun corps délibératif ou consultatif existant nominalement, rien qui présente de l'analogie avec un congrès ou un parlement, la nécessité n'oblige pas moins l'empereur à consulter certains de ses officiers et à prendre leur avis. » L'Europe nous fournit aussi des faits de même signification. Je ne veux pas parler seulement de la Russie, mais je songe aussi à la France à l'époque où la monarchie revêtait sa forme la plus absolue, dans le siècle où les théologiens comme Bossuet enseignaient que « le roi n'est responsable envers qui que ce soit... que l'Etat tout entier se résume en sa personne, que sa volonté est l'expression de celle du peuple; » dans le siècle où le roi, Louis XIV, « imbu de l'idée de

son omnipotence et de sa divine mission, était pour ses sujets un objet d'adoration, » et avait « éteint et absorbé jusqu'à la dernière trace, la dernière idée, le dernier souvenir de toute autorité à l'exception de celle qui émanait de lui seul. » En même temps que s'établissait la succession héréditaire et que la royauté acquérait un prestige divin, la puissance des autres *Etats* qui existaient jadis, s'effaçait.

Réciproquement, il existe des exemples où l'on voit que lorsque le roi n'a jamais eu ou ne conserve pas le prestige d'une prétendue filiation divine, et où la royauté demeure élective, le pouvoir du corps consultatif est susceptible de dominer le pouvoir royal et à la fin de le supprimer. Le premier fait à citer est celui de Rome. Dans le principe, « le roi convoquait le sénat à son gré et lui soumettait des questions; nul sénateur ne pouvait émettre son avis s'il n'en avait été requis; encore moins le sénat pouvait-il se réunir sans avoir été convoqué. » Mais, à Rome, le roi, quoique censé gratifié de l'approbation divine, ne passait pas pour descendre des dieux, et, quoique habituellement désigné par son prédécesseur, il était quelquefois réellement élu par le sénat et toujours soumis à la formalité de l'approbation populaire; le corps consultatif finit par devenir souverain. « Le sénat s'était avec le temps transformé : ce corps institué, seulement pour donner des avis aux magistrats, était devenu un conseil commandant aux magistrats et gouvernant seul. » Plus tard, « le droit de nommer et de rayer les sénateurs, qui appartenait primitivement aux magistrats, leur fut retiré; » et enfin, « le caractère inamovible et viager des membres de l'ordre gouvernant, qui possédaient dans le sénat un siège et une voix, se trouva définitivement affermi; » la constitution oligarchique fut alors fixée. L'histoire de la Pologne nous offre un autre exemple. Après que l'union de tribus à gouvernement simple eut produit de petits Etats et donné naissance à une noblesse; et plus tard, après que ces Etats se furent unis; une royauté se forma. D'abord élective, comme toute royauté au début, elle demeura telle et ne devint jamais héréditaire. A chaque élection qui se faisait en dehors du clan royal, une occasion se présentait de choisir pour roi une personne dont le caractère paraissait aux nobles turbulents de nature à favoriser leurs desseins; il en résulta la décadence du pouvoir royal. A la fin, « des trois ordres dont l'Etat se composait, le roi, bien que son autorité eût été anciennement despotique, était le moins important. Sa dignité n'était pas environnée de puissance; il n'était que le président du sénat et le principal juge de la république. » Il y a encore à citer l'exemple de la Scandinavie, déjà mentionné à propos d'un autre rapport. Les rois danois, norvégiens et suédois étaient originairement électifs; et,

quoiqu'en diverses occasions l'hérédité fût pour un certain temps en vigueur, il y eut des retours fréquents à la forme élective, et la conséquence fut que les chefs féodaux et les prélats du corps consultatif s'arrogèrent l'autorité suprême.

Le second élément de la structure politique triple et une trouve donc, comme le premier, une condition favorable dans le régime militaire. C'est la cause qui sépare finalement le souverain de ceux qui sont placés au-dessous de lui; c'est encore la cause qui groupe le petit nombre des supérieurs en un corps intégré, séparé du grand nombre des inférieurs.

Le conseil de guerre formé des principaux guerriers qui discutent en présence de leur suite est le germe d'où sort le corps consultatif; ce qui le donne à penser, c'est la survie d'usages où l'on voit qu'une assemblée politique est dans le principe une assemblée d'hommes armés. D'autres faits sont d'accord avec cette interprétation : par exemple, on voit que, lorsque la société est parvenue à un Etat relativement constitué, le pouvoir du peuple assemblé se réduit à approuver ou à rejeter les propositions qui lui sont faites, et que les membres du corps consultatif, convoqués par le chef, c'est-à-dire par le général, n'émettent leur opinion que lorsqu'il les y invite.

Nous ne manquons pas non plus de moyens d'expliquer le procès par lequel le conseil de guerre primitif se développe, se consolide, et se sépare du reste de la nation. Au sein de la classe des guerriers, qui est aussi la classe propriétaire du sol, la guerre produit des différences croissantes de richesse, aussi bien que des différences croissantes de *condition légale;* de sorte qu'en même temps que s'opèrent la composition et la recomposition des groupes, effets de la guerre, les chefs militaires finissent par se distinguer comme grands terriens et souverains locaux. Par suite, les membres du corps consultatif se distinguent des hommes libres en général non seulement comme les chefs de guerriers se distinguent de leurs hommes, mais encore plus comme des hommes riches et puissants.

La distinction qui sépare de plus en plus le premier et le troisième élément du corps politique triple et un aboutit à la séparation lorsque, dans le cours du temps, la guerre rassemble sous la même domination de vastes territoires. Les hommes libres armés, épars sur une vaste surface, sont détournés du devoir d'assister aux assemblées périodiques, à cause des frais du voyage, de la perte de temps, du danger, et aussi par l'expérience que les multitudes non préparées ou organisées sont éperdues en présence d'un petit nombre d'individus organisés, mieux armés et mieux montés, et suivis des bandes à leur service. De sorte qu'après une période durant laquelle des hommes

armés, vivant près du lieu de l'assemblée, s'y rendent, vient une période durant laquelle ceux-ci mêmes, n'étant pas convoqués, sont censés n'avoir aucun droit de prendre place dans l'assemblée ; par là le corps consultatif se trouve complètement différencié.

Les changements dans la puissance relative du souverain et du corps consultatif sont l'effet de causes visibles. Si le roi conserve ou acquiert la renommée de posséder une origine ou une autorité surnaturelle, et si la loi de la succession héréditaire est fixée de façon à exclure l'élection, les hommes qui auraient ailleurs composé le corps consultatif, possédant une puissance coordonnée à celle du roi, deviennent de simples conseillers nommés par lui. Mais si le roi n'a pas le prestige d'une origine sacrée ou d'une commission reçue des dieux, et qu'il demeure électif, le corps consultatif conserve la puissance, et peut devenir une oligarchie.

Naturellement, je n'entends pas dire que les corps consultatifs ont traversé cette voie ou se sont constitués d'une façon analogue. Il se peut que des sociétés brisées par la guerre ou dissoutes par des révolutions conservent de si faibles traces de leur organisation primitive qu'il n'y reste aucune classe du genre de celles du sein desquelles naissent les corps consultatifs que nous avons décrits. Ou bien, comme on le voit dans les colonies anglaises, il a pu se former des sociétés d'après des méthodes qui ne favorisaient pas la formation de classes de chefs militaires possesseurs du sol, et qui par conséquent ne fournissent pas les éléments dont se compose le corps consultatif dans sa forme primitive. Quand ces conditions se produisent, les assemblées qui y répondent autant que possible par la composition et la fonction se forment sous l'influence de la tradition et de l'exemple ; à défaut d'hommes comme ceux du genre originel, elles se forment avec d'autres hommes, mais en général avec ceux qui, par leur position, leur âge, leur expérience des affaires publiques, s'élèvent au-dessus de ceux qui composent les assemblées populaires. La description que nous avons tracée ne s'applique qu'à ce que nous pouvons appeler le corps consultatif normal, qui se développe durant l'opération de composition et de recomposition que la guerre effectue ; et les sénats, ou chambres hautes, qui naissent dans des conditions plus modernes et plus complexes, peuvent passer pour les homologues de ces corps consultatifs par la fonction et la composition, autant que les nouvelles conditions le permettent.

HERBERT SPENCER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. de Roberty. — La sociologie. Paris, Germer Baillière. 1881. (Bibliothèque scientifique internationale.)

On ne conteste plus guère à la sociologie le droit de prendre rang dans l'ensemble des connaissances humaines ; toutefois il serait prématuré de dire qu'elle est aujourd'hui constituée, et les nombreux travaux parus en divers pays permettent seulement d'espérer que le moment est proche où elle sortira de la période de tâtonnements et d'essais. Aussi tout ouvrage qui traite des conditions de cette science nouvelle vient-il à propos. M. de Roberty ne s'est pas proposé d'augmenter la somme des observations et des faits déjà recueillis, moins encore de les mettre en œuvre et d'en tirer des lois : son but est de déterminer la méthode, le caractère et la place de la sociologie parmi les sciences. Ce n'est pas une ébauche de la science qu'il nous offre, c'est une étude en quelque sorte extérieure et préliminaire, ce sont les prolégomènes à une sociologie future. L'ouvrage est d'un esprit vigoureux et sincère, très au courant de toutes les sciences, habile à la discussion, et très curieux de tout ce qui touche de près, et surtout de loin, à son sujet. En philosophie, où tant de questions s'entrecroisent, il faudrait s'imposer un ordre précis et suivre rigoureusement une route sans céder au désir de tout explorer. On risque autrement de n'être pas suivi. Nous aurions mauvaise grâce à reprocher à un étranger certaine complication de style et un abus des métaphores qui rendent parfois la pensée difficile à saisir et à résumer.

Dans un avant-propos, M. de Roberty nous indique l'esprit général dans lequel il a conçu son ouvrage et déclare se rattacher à la philosophie positive. C'est d'ailleurs une profession de foi sur laquelle il reviendra souvent, car il semble, au milieu des recherches les plus diverses, obsédé par le souci de défendre son maître. L'hypothèse, prise au sens de supposition immédiatement invérifiable, doit être, nous dit-il, rigoureusement exclue de la philosophie, qui est une méthode pour arriver à une conception d'ensemble de tous les phénomènes connus, plus encore que cette conception même. Dans la science particulière, une très large part lui sera faite pour découvrir les rapports cachés des phénomènes. Entre les sciences particulières et la généralisation de leurs résultats se place un intermédiaire encore

méconnu, la philosophie de chaque science elle-même. Le livre que nous analysons « est un essai dont toutes les parties appartiennent au domaine de la philosophie particulière de la science sociale ».

L'ouvrage lui-même est divisé en quatre parties : Le problème sociologique, — La place de la sociologie parmi les sciences, — La division de la sociologie, — Questions connexes. Chacune de ces parties se subdivise en plusieurs chapitres où sont discutées les questions les plus variées.

I. *Le problème sociologique.* — La science sociale depuis Auguste Comte en est encore à chercher sa véritable voie ; on l'a mariée tour à tour à tous les systèmes métaphysiques, et, faute d'avoir trouvé la méthode qui lui convenait, elle est restée dans un état d'enfance d'où il est temps de la tirer. « Il ne s'agit plus de choisir entre la méthode objective qui moule ses conceptions sur les réalités, qui parcourt successivement les trois termes de toute recherche : observation, conjecture, vérification, et la méthode subjective, qui moule les réalités sur ses conceptions et s'arrête au second terme. » Mais, en dehors de ces *méthodes logiques générales* que l'auteur oppose aux *méthodes scientifiques particulières*, il y a dans la pratique un ensemble de procédés spéciaux que l'esprit doit adapter aux conditions diverses de chaque science. Quelle est donc la méthode spéciale de la science sociale ? Quels procédés lui ont manqué jusqu'à ce jour pour être véritablement constituée ? — Il lui a manqué d'abord une histoire naturelle de la société, c'est-à-dire une étude descriptive, comparée et analytique des faits sociaux. Sans doute les faits observés et connus sont innombrables déjà, mais on n'a pas encore su les mettre en œuvre. La même cause a longtemps retardé les progrès de la psychologie introspective.

Peu de sciences ont en effet à leur service autant d'observations, d'analyses, d'études diverses, et cependant beaucoup sont arrivées à d'importants résultats. Deux sources abondantes de faits et d'études ont surtout été négligées, la *morale* ou « hygiène sociale », et le *droit* « excroissance naturelle de la morale ». En passant, M. de Roberty s'arrête à une étude sur l'altruisme, intéressante à coup sûr, mais peu nécessaire à la question de méthode. Il se peut qu'il existe au sein de l'organisme vivant des prédispositions, tendances héréditaires, formes innées de Kant, nécessaires pour que nous ressentions la sympathie, mais l'altruisme n'est pas, comme l'égoisme un simple produit de l'évolution biologique; il a sa source dans des conditions sociales, il est le produit de la réaction inévitable du milieu et devient une qualité psychique, spontanée et héréditaire ; c'est « l'instinct de conservation des collectivités humaines ». Il ne préside pas à la formation des sociétés, il en résulte.

Revenons à la méthode des sciences sociales. Quelle est donc la raison pour laquelle l'homme est resté si longtemps sans connaître « l'usage scientifique » des faits psychologiques et des faits sociaux ?

L'ordre suivant lequel les différents groupes de phénomènes sont réduits par l'esprit à l'uniformité des relations ou à la loi dépend de la fréquence avec laquelle les relations de ces groupes se présentent dans l'expérience. Telle est l'explication de M. Spencer, paraphrase, dit M. de Roberty, de la classification d'Auguste Comte. Peut-être serait-il plus juste de reconnaître que M. Spencer a donné la raison expérimentale du développement des sciences indiqué par le fondateur du positivisme. Quoi qu'il en soit, il n'est pas contestable que « les faits sociaux sont avec ou après les faits psychologiques ceux qui d'un côté ont toujours donné lieu à une quantité relativement plus grande d'observations, et de l'autre ont laissé le moins apercevoir les relations uniformes qui les unissent entre eux. » Il s'agit aujourd'hui de mettre à profit tous ces faits et d'en tirer des lois.

Les *méthodes logiques*, c'est-à-dire l'induction et la déduction, reposent également sur l'observation ; mais, contrairement à ce qu'admettait l'ancienne logique, l'observation elle-même diffère selon les sciences ; et à ce point de vue les sciences abstraites peuvent, selon M. de Roberty, se diviser en quatre groupes : 1° sciences intuitives, ou axiomatiques, où l'on observe par simple intuition (mathématiques) ; — 2° sciences d'observation pure et simple (astronomie); — 3° sciences expérimentales, où à l'observation proprement dite se joint l'expérimentation (physique et chimie); — 4° sciences descriptives, dans lesquelles on a recours à des procédés spéciaux, classification, définition, comparaioon. Ce serait à tort en effet que la description a perdu de nos jours tout crédit dans les sciences abstraites.

La *description* est un procédé sur lequel M. de Roberty insiste longuement, qu'il veut réhabiliter et dont il fait en quelque sorte la caractéristique de la méthode sociologique. Aussi est-il important de bien comprendre comment il l'entend, et l'on regrette de trouver plus de développements et de métaphores que de formules précises. La description est peut-être une excellente chose, mais encore faudrait-il ne pas en user quand il s'agit de la définir. Essayons d'en dégager la nature : « La description qui appartient aux sciences biologiques et sociales est encore de l'observation, mais c'est déjà une observation transformée ou prolongée. » Elle est un degré intermédiaire entre l'observation d'une part, l'abstraction et la généralisation de l'autre, elle est analogue à ces transformations secondaires que l'industrie fait subir à la matière première et qui n'aboutissent pas encore au produit achevé. Dans la science, la place qui lui revient est d'autant plus grande que les phénomènes deviennent plus compliqués et les observations plus nombreuses, car il y a dès lors plus de place pour « l'enregistrement, l'ordination et la classification des observations, et c'est précisément cet enregistrement, cette ordonnance, cette classification fondés sur et aidés par une analyse exacte des points de contact et de divergence entre les phénomènes qu'on appelle *description scientifique*. » Des sciences simples aux sciences supérieures, de la mécanique à la

biologie et à la sociologie, le rôle de la description grandit. L'étude des procédés de la biologie doit donc nous éclairer sur la méthode des sciences sociales, et ainsi nous sommes amenés à un examen des conditions de la biologie et à une discussion un peu longue sur les sciences abstraites et les sciences concrètes.

On a commencé par attribuer le caractère de sciences concrètes à plusieurs parties de la biologie abstraite, où prédominent les procédés de la description, puis on a classé la biologie tout entière parmi les sciences concrètes. Cette erreur tient à ce que la première ébauche descriptive de la biologie a persisté jusqu'à nos jours au milieu des progrès mêmes de la science récente. On s'est dit aussi que toute science abstraite a sa contre-partie dans une science concrète correspondante : la forme concrète de la vie, c'est la plante, l'animal; les sciences qui décrivent les caractères extérieurs de ces phénomènes concrets sont donc elles-mêmes des sciences concrètes. Mais « une science concrète est une science synthétique, une science qui a pour objet de reconstruire ce qui a précédemment été séparé par les sciences analytiques ou abstraites. » Chaque science abstraite peut, il est vrai, faire des synthèses intérieures et reconstituer les phénomènes étudiés sous des aspects divers; mais elle revient alors à son point de départ; « au contraire lorsque deux ou plusieurs sciences fondamentales dirigent leurs lumières séparément acquises et accumulées sur un seul et même point de la réalité objective, qu'elles éclairent alors d'une lumière combinée et nouvelle, c'est cette lumière essentiellement synthétique que nous nommons science concrète. » La géologie est le type véritable de la science concrète. Les sciences concrètes sont des sciences de « produits », et non de « facteurs ou d'éléments ».

Après une étude assez inattendue sur les bases expérimentales de l'analyse mathématique, l'auteur nous amène enfin à une définition des sciences abstraites et des sciences concrètes. « Une science abstraite étudie au moyen de l'observation simple, de l'expérimentation ou de la description certains agrégats naturels qu'elle choisit spécialement dans la masse des agrégats existant au sein de la nature, comme exemplifiant le mieux les manifestations d'une propriété irréductible ou irréduite quelconque de la matière..... Une science concrète est celle qui étudie les agrégats d'agrégats déjà étudiés par différentes sciences abstraites, mais elle n'arrive jamais ni à la connaissance d'une nouvelle propriété irréductible de la matière, ni à la connaissance d'une propriété irréduite. »

Cette longue étude a pour but, nous dit M. de Roberty, de prouver qu'une science descriptive n'est pas pour cela une science concrète. La sociologie, science abstraite, est donc une science descriptive, 1° parce que la méthode descriptive est strictement conforme au caractère et à la nature des phénomenes sociaux qui ne sont susceptibles ni d'observation ni d'expérimentation; — 2° parce que la sociologie en est encore à ses débuts comme science. La description scientifique est, au même

titre que l'analyse, une « séparation » à laquelle l'esprit soumet les objets pour en saisir les rapports ; « c'est une seule et même méthode, un procédé identique de l'esprit, mais on dit volontiers description des choses qu'on voit, analyse des choses qu'on ne voit pas. »

La première partie de l'ouvrage se termine par une étude critique des opinions de Stuart Mill, Spencer, Bain, Lewes, Proudhon et Schœffle sur le caractère de la biologie et de la sociologie. La sociologie, conclut M. de Roberty, a donc pour objet une propriété fondamentale de la matière, la « socialité », et tous les efforts doivent tendre à l'élever de l'état d'*histoire naturelle* à celui de *science naturelle* de la société.

II. *La place de la sociologie parmi les sciences.* — A Auguste Comte revient l'honneur d'avoir assigné à la science sociale sa véritable place ; mais la classification du fondateur du positivisme a rencontré différents adversaires. L'un des plus célèbres, M. Spencer, conteste, on le sait, la valeur de cet arrangement sériel de nos connaissances, et nie que le principe du développement des sciences soit le principe de la généralité décroissante des phénomènes étudiés. A la filiation historique il oppose une classification fondée sur la dépendance réciproque des sciences et sur l'appui qu'elles se prêtent mutuellement. M. de Roberty prend parti pour la théorie positiviste, et, selon nous, avec toute raison. Il rappelle les paroles par lesquelles M. Littré distingue les deux points de vue auxquels il faut se placer pour juger le différend : « Tandis que la série et la constitution représentent la condition objective des choses, l'interdépendance représente la condition subjective de la connaissance; double condition qui historiquement se manifeste d'une part comme série dans la superposition des constitutions, d'autre part comme évolution dans le concours de toutes les parties pour une seule et d'une seule pour toutes. » Il n'y a pas lieu davantage de s'arrêter à l'objection tirée de l'évolution intérieure de chaque science. Il se peut, comme le soutient M. Spencer, que dans chaque science le progrès se fasse du particulier au général et suivant l'ordre de généralité décroissante (ainsi dans la biologie, où l'on passe de l'étude des organes à celle des tissus, puis à celle des éléments anatomiques); mais Auguste Comte n'a jamais prétendu fonder sa classification sur le développement intime de chaque science. D'ailleurs, par *complication croissante*, il n'entendait pas une augmentation quelconque du nombre des éléments ; un phénomène, selon lui, est plus compliqué qu'un autre quand, outre les propriétés manifestées par ce dernier, il manifeste une propriété nouvelle, irréductible à aucune des propriétés connues.

Quant à la classification même proposée par M. Spencer, M. de Roberty la soumet ensuite à une critique vigoureuse et serrée qui est une des fortes parties de l'ouvrage, réserve faite de certains arguments qu'il conviendrait d'éviter. Cependant la divergence entre l'ordre de « l'évolution cosmique » et l'apparition successive des phénomènes

telle que la conçoivent les positivistes est plus apparente que réelle, et, si l'on ne considère que les faits eux-mêmes, les deux théories sont bien près de s'accorder. Seulement, tandis que les uns se contentent de distinguer trois groupes de propriétés, quantitatives, physiques et chimiques, le philosophe anglais s'efforce de ramener la biologie à la chimie, la chimie à la physique. Or la réalité des phénomènes et leurs transformations possibles sont objet de métaphysique, non de science. « Notre science et notre philosophie n'ont affaire ni à la force unique, ni à la cause unique, ni à l'espace unique, ni au temps unique, ni à aucun absolu, de quelque manière qu'on s'ingénie à le déguiser. » Il y aurait bien à dire, croyons-nous, sur cette interprétation de la doctrine de l'évolution, et aussi sur ces propriétés prétendues irréductibles d'une matière inconnue, pour lesquelles certains positivistes professent encore de nos jours un respect superstitieux.

III. *La division de la sociologie*. — Au début d'une science à peine constituée, il est difficile de diviser et de grouper les faits qu'on ne connaît encore qu'incomplètement. Toutefois une division provisoire est nécessaire, et il faut l'établir *à posteriori*. La meilleure ici serait fondée sur les formes diverses de l'association.

Mais, bien que l'on ne puisse espérer dès maintenant transformer l'histoire naturelle des sociétés en science véritable, c'est encore à la division d'Auguste Comte qu'il faut s'arrêter. On distinguera donc la *statique sociale* ou étude des conditions d'existence et d'équilibre des sociétés, et la *dynamique sociale* ou étude des conditions de mouvement et d'évolution des sociétés. Cependant cette division, théoriquement excellente, n'a que peu de valeur dans la pratique, car la science sociale n'est pas encore assez avancée pour qu'il soit possible de séparer l'une de l'autre dans une étude ces deux sortes de conditions. Aussi M. de Roberty propose-t-il une autre division provisoire plus féconde : *anatomie* des corps sociaux (morphologie ou biostatique); *physiologie* des corps sociaux (biodynamique); enfin *pathologie* des corps sociaux. Des subdivisions ultérieures pourraient être créées à la suite du progrès de ces sciences, mais dès aujourd'hui il faut pousser aussi loin que possible l'analyse des associations et ne plus attacher aux grandes fonctions sociales l'importance que l'on attribuait autrefois en biologie aux organes apparents. C'est dans l'étude des derniers éléments que l'on cherche maintenant la raison des composés.

IV. *Questions connexes*. — Dans cette dernière partie sont traitées différentes questions. Deux surtout, et par leur importance propre, et par celle des solutions proposées, méritent une attention spéciale, les questions des rapports de la science sociale avec la biologie d'une part, avec la psychologie de l'autre.

Les sciences du monde inorganique ont pour objet le milieu dans lequel s'opère l'évolution de la série organique qui a pour terme l'humanité. Or la biologie, qui étudie le mode individuel de l'existence organique, ne saurait être séparée de la sociologie, qui en étudie le mode

social. Tel était déjà le point de vue de Comte qui combattait avec énergie au nom de la « positivité » la réduction de la biologie à la physico-chimie, se fondant sur l'impossibilité où l'on est de déduire les phénomènes successifs de l'évolution sociale de la seule connaissance des lois individuelles. M. de Roberty accepte entièrement ces conclusions, tout en reconnaissant que les divisions établies entre les phénomènes sont toujours approximatives, car tout se tient et s'enchaîne dans la nature. Et à ce sujet, avec une sincérité tout à son honneur, il reporte la véritable importance de la réforme opérée par Comte plutôt à la méthode qu'aux théories : « J'accepte la classification d'Auguste Comte, mais je me refuse à y voir un principe supérieur de la philosophie positive, un principe qui puisse aller de pair avec le seul principe qui soit propre ou particulier à cette philosophie, le principe de l'expérience. » Les résultats peuvent varier avec les progrès des sciences, la méthode seule les prépare et leur survit. Il serait à désirer que tous les positivistes comprennent ainsi la doctrine et professent la même indépendance d'esprit à l'égard de théories trop facilement érigées en dogmes et que les faits peuvent un jour contredire.

Deux facteurs nouveaux interviennent dans les phénomènes sociaux et s'opposent à ce que l'on déduise ceux-ci des phénomènes individuels : l'*association* dans l'espace et l'*évolution* dans le temps. A ces deux faits nouveaux on a essayé de donner une explication biologique, une explication psychologique et enfin une explication sociologique. Nous avons parlé de la première; quant à la seconde, elle consiste à chercher la raison de la société dans les faits psychiques. Cette explication a d'abord le défaut de séparer les faits psychiques des faits biologiques. De plus, elle est le type du raisonnement *à priori;* de ce que l'influence des faits psychiques domine dans la société, on veut y voir la *causa causans* de la société elle-même. Par un raisonnement analogue on arriverait à attribuer les phénomènes chimiques aux activités physiques qui s'y mêlent, ou les phénomènes biologiques aux affinités chimiques. L'explication sociologique est au contraire fondée sur l'expérience; on la doit à Comte. Deux ordres de faits ont ici une importance capitale : le concours dans tous les phénomènes sociaux d'éléments indépendants, tandis que dans les phénomènes biologiques et dans les phénomènes psychologiques le concours résulte d'éléments matériellement liés; d'autre part, la filiation historique ou influence du passé sur l'avenir. Le premier fait n'est vrai que d'une vérité relative, et l'indépendance des éléments n'est jamais complète. Le second au contraire est un fait irréductible et dont on ne saurait exagérer la part dans le développement des sociétés. « La condition fondamentale qui produit l'évolution du genre humain, a dit M. Littré, est la faculté qu'ont les sociétés de créer des ensembles de choses qui peuvent et qui doivent être apprises... Le procédé sociologique n'a rien de commun avec la sélection biologique. Les sociétés sont stationnaires quand la somme

de ce qui doit être appris reste la même; elles rétrogradent quand cette somme diminue, elles avancent quand cette somme grossit. »

Si la sociologie n'est ni une annexe ni une extension de la psychologie, elle n'en a pas moins avec cette science d'étroits rapports. Un dilemme fondamental se pose d'abord : ou les faits psychiques se rattachent entièrement à la biologie, et l'influence de la psychologie sur la sociologie est celle de la biologie elle-même; ou ils forment un ordre séparé, et il faut étudier leurs rapports avec les phénomènes sociaux. Nous sommes ainsi amenés à discuter les titres de la psychologie et la nature des faits psychiques. La question, on le voit, n'est pas nouvelle; mais la solution proposée est peut-être ce qu'il y a de plus original dans l'ouvrage. L'Ecole anglaise, avec Stuart Mill, avait de bonne heure protesté contre l'exclusion de la psychologie dans la classification d'Auguste Comte, et lui-même, vers la fin de sa vie, était revenu sur son arrêt. Aujourd'hui, il semble que l'accord tende à se faire entre les philosophes, et quelle que soit la place que l'on assigne à la psychologie, on ne peut nier que l'étude des faits physiologiques et l'étude des faits psychiques ne restent isolément insuffisantes, et qu'il ne soit nécessaire de les compléter l'une par l'autre. S'il est vrai d'autre part que la distinction entre les conditions objectives et les conditions subjectives soit illusoire, puisqu'en définitive la connaissance de l'objet est l'œuvre du sujet, on peut toutefois se demander si, les notions une fois acquises sur l'objet et sur le sujet, il n'y a pas une subordination naturelle et nécessaire entre elles. Quoi qu'il en soit, ceux qui voient dans les faits psychiques des phénomènes d'un ordre spécial plus compliqués que les phénomènes biologiques et plus simples que les faits sociaux ont tenté d'expliquer par eux le développement de la société, et cette conception a été la cause de leur insuccès. Néanmoins M. de Roberty ne fait ici encore nulle difficulté de reconnaître que cette hypothèse de l'irréductibilité des phénomènes psychiques n'a rien d'impossible, et l'avenir décidera si Comte a eu tort ou raison de la repousser. Mais, à ses yeux, l'homme est le produit de deux facteurs, les conditions biologiques et les conditions sociales aidées de l'évolution historique. Aussi les faits psychiques sont-ils plutôt le résultat de l'action combinée de ces deux conditions que des éléments irréductibles et nouvellement apparus dans le développement historique des êtres. « Notre hypothèse tend à regarder les faits hyperorganiques de la pensée et du sentiment non comme des phénomènes biologiques, ni comme des phénomènes sociaux, encore moins comme des phénomènes psychiques dans le sens ordinaire qu'on attache à cette désignation mais comme des phénomènes bio-sociologiques, c'est-à-dire comme des phénomènes qui dans le monde organique jouent un rôle et possèdent une valeur scientifique analogues au rôle et à la valeur scientifique appartenant dans le monde inorganique à certains groupes de phénomènes physico-chimiques tels que le groupe géologique et le groupe météorologique. » Les forces biologiques et les forces sociologiques se rencon-

trent pour enfanter une œuvre commune. Il en résulte que la psychologie est une dépendance de la biologie et de la sociologie, et la véritable méthode consisterait à déduire « sans exception » toutes les lois psychologiques des lois biologiques et des lois sociales; mais en pratique cette déduction est inefficace, et l'on y remédie par la description et les procédés empiriques.

Enfin M. de Roberty termine et conclut son ouvrage par une étude intéressante sur le positivisme et ce qu'il appelle le monisme scientifique ou doctrine de la réduction des phénomènes à l'unité, doctrine différente du panthéisme et du matérialisme, auxquels d'ordinaire est réservé ce nom.

On a pu voir, par l'analyse qui précède, quelle est la variété des questions soulevées et discutées dans ce livre; nous ne pouvons songer à les reprendre toutes. Il est quelques points cependant sur lesquels nous voudrions revenir, entre autres la nature et le rôle des faits psychiques dans la formation de la société. Que les faits psychiques supposent une certaine organisation et aient pour conditions les faits biologiques, nul ne le conteste plus; mais il faut déjà reconnaître que par nature, à titre de faits, et toute considération métaphysique mise à part, ils en diffèrent entièrement, et qu'on ne peut les en déduire par voie de raisonnement. Il n'est pas impossible *à priori* que l'on arrive à ramener les fonctions de la vie à des combinaisons chimiques, et celles-ci à des compositions de mouvements; il semble qu'il n'y ait plus à prouver aujourd'hui que le plaisir ou la douleur, faits psychiques, ne se ramènent par aucune analyse au mouvement moléculaire qui les accompagne. Les deux ordres de faits, étroitement unis, ne se confondent pas, et sur ce point les associationnistes et les psycho-physiciens nous paraissent bien plus près de la vérité. Quant au second « facteur » des faits psychiques, la société, il contribue sans nul doute à leur développement, c'est-à-dire à leur complexité croissante; on ne saurait, si l'on ne préjuge *à priori* et en dehors de toute expérience possible, y voir une condition de leur apparition même. A moins de réserver, par une singulière restriction, le terme de société à la seule réunion des éléments organiques qui composent un être vivant, rien n'autorise à dire que le fait social précède le fait psychique comme une condition nécessaire. La société proprement dite, animale ou humaine, se développe par l'action à distance; il est donc naturel qu'elle ait pour auxiliaire, et même pour auxiliaire principal, le concours de certaines sensations et de certaines idées communes aux différents individus. C'est qu'il y a, comme dans un organisme bien lié, action et réaction de l'ensemble sur les parties et des parties sur l'ensemble. La société explique certain état psychique à un moment donné, parce qu'elle est, au même titre que le milieu des objets inanimés, une source de sensations et de sentiments déterminés; mais c'est une singulière exagération de dire que l'on puisse déduire des seules lois biologiques et sociales la production d'un seul fait psychique.

Il n'est que juste en terminant de rendre hommage à l'entière compétence de l'auteur et à l'étendue de ses connaissances. Si l'ouvrage n'est pas de ceux qui donneront à la sociologie une impulsion décisive, il n'en doit pas moins être consulté par tous les amis de cette science récente. Préparé comme l'est M. de Roberty par ses travaux critiques et ses réflexions personnelles, il nous donne le droit d'attendre de lui des vues plus nouvelles, plus originales et plus fécondes pour la science, quelque étude de sociologie proprement dite qui soit à la fois une application et un exemple. Il y aura, nous en sommes certains, intérêt et profit pour tous; nous l'attendons.

EDMOND COLSENET.

William Wallace. THE EPICUREANISM, London : Society for promoting christian knowledge, 1880, 1 vol. in-12, 270 pages.

Cet ouvrage, écrit avec beaucoup de clarté et d'élégance, est un exposé aussi complet qui fidèle de la doctrine épicurienne. Le goût et l'érudition en sont les traits distinctifs. Il est peu de questions relatives à l'histoire et à la théorie qui ne soient abordées et discutées : on n'y cherchera pas des vues originales et profondes, car la doctrine épicurienne est avant tout populaire, et l'auteur, tout en s'attachant à laisser en toute circonstance une assez large place à la critique, a pour but principal de faire connaître le système qu'il expose sous tous ses aspects plutôt que de développer des vues personnelles. C'est avant tout une monographie, écrite avec une érudition sûre d'elle-même et un goût judicieux ; la forme ne laisse pas plus à désirer que le fond.

Cependant, avant d'en aborder l'analyse, l'auteur nous permettra de lui soumettre un scrupule. Pourquoi ne commence-t-il pas son exposition par la psychologie épicurienne? On sait que l'analyse des sentiments doit beaucoup à l'école d'Epicure; les subtils développements des modernes partisans de la morale de l'égoïsme et de l'intérêt bien entendu étaient en germe dans les théories épicuriennes. On peut croire que c'est là le secret de la prédilection de Sénèque pour Epicure; ce stoïcien déclamateur n'a un faible si prononcé pour Epicure et ne passe si souvent dans son camp, « comme espion, non comme transfuge, » que parce qu'il y trouve une psychologie plus fine et plus déliée que la psychologie de ses maîtres, et que c'est précisément ce qu'il faut à un prédicateur de morale, à un directeur de consciences. Il essaye de se faire illusion à lui-même quand il déclare qu'Epicure est « un héros sous les habits d'une femme » ; l'héroïsme d'un Zénon était d'un tout autre ordre. Enfin on s'accorde volontiers aujourd'hui, et M. Wallace semble être de cette opinion, à dire que la théorie du *clinamen* est au fond une origine toute psychologique; le clinamen est la spontanéité ou la liberté de l'atome. Les sens ne le perçoivent même pas; ils ne font

qu'en constater les effets. C'est donc quelque chose d'analogue, sinon d'identique à notre liberté, un fait de conscience extériorisé et généralisé par un raisonnement analogique. Ajoutez que les dieux épicuriens ont une origine évidemment psychologique ; idéalisez le sage d'Epicure et logez-le sous forme de jeune éphèbe dans les intermondes, vous aurez un des dieux fainéants du système.

Pour toutes ces raisons, il semble donc qu'il convenait de commencer par la psychologie et de terminer par la cosmologie et la théologie. Les quatre premiers chapitres sont remplis par des développements intéressants sur les antécédents historiques du système, sur la vie d'Epicure et son temps, sur la communauté ou confrérie (*brotherhood*) épicurienne, et enfin sur les sources et documents qui permettent à l'érudit de reconstituer l'ensemble de la doctrine. Les six chapitres suivants renferment l'exposé détaillé du système ; l'auteur en détermine d'abord le plan général et les principales divisions : il étudie successivement la théorie du monde physique, celle du souverain bien, celle des atomes, puis la cosmologie et la théologie, et en dernier lieu la logique ou *canonique* et la psychologie. Le dernier chapitre renferme un tableau historique de la destinée du système dans l'antiquité et dans les temps modernes, et enfin les conclusions.

L'auteur, entreprenant une œuvre de vulgarisation, n'a aucun scrupule à exposer et à développer même les idées les plus connues d'Epicure. Notre analyse peut donc sans inconvénient laisser de côté un grand nombre de développements, non parce qu'ils manquent d'intérêt, mais parce qu'ils manquent de nouveauté ; heureusement, même après ces omissions préméditées, il reste encore beaucoup d'excellents passages à signaler.

L'auteur s'attache d'abord à distinguer nettement l'épicurisme des philosophies antérieures dont il dérive plus ou moins et de la philosophie contemporaine, contre laquelle il entrepend une lutte a charnée, le stoïcisme. C'est un trait commun de l'épicurisme et du stoïcisme d'oublier l'homme social et de ne considérer que l'homme individuel. En cela ils se séparent de Platon et d'Aristote : pour le premier, la politique était une partie de la morale ; pour le second, la morale était une partie de la politique, qui devenait ainsi la science maîtresse, *architectonique*; mais ni l'un ni l'autre n'avait songé à isoler le sage et à le dispenser des devoirs sociaux. A cet égard, les deux systèmes se rapprochent du christianisme. Leur royaume est de ce monde; mais, dans ce monde lui-même, ils conseillent de vivre à l'écart et de ne pas se laisser emporter au tourbillon des événements et au tumulte des affaires. Ils s'adressent à un vaste public et par conséquent se font populaires : ils ont en vue l'homme plus que le citoyen, l'ignorant autant que le savant, tout notre être et non pas simplement la raison. Voilà pourquoi, ainsi que l'a vu Bacon, leur morale fut pour le monde païen une sorte de religion. Ce sont bien moins des savants qui veulent instruire que des prêtres qui veulent convertir ; avec plus ou moins d'ardeur, ils sont tous animés

de l'esprit de prosélytisme. Individualisme moral, subordination de toute science à la morale, réalisme matérialiste, voilà, selon M. Wallace, les caractères communs des deux doctrines. Voici les différences : les épicuriens ne méprisent pas seulement les *affaires*, mais ils dédaignent de plus l'*action;* leur sage n'a qu'une vocation, qui est de vivre heureux et tranquille, jouissant de sa sagesse dans un indolent quétisme, et loin d'être, comme le sage stoïcien, résigné au destin et soumis à la divinité, il n'aspire qu'à se mettre au-dessus du hasard et à devenir son seul et unique maître. Pas d'accomodement ni de compromis avec la mythologie populaire, que les stoïciens s'efforçaient d'interpréter favorablement et d'absorber dans leurs doctrines ; l'épicurien va jusqu'au bout de ses négations, et ce n'est pas un des moindres griefs de Cicéron, partisan peu convaincu d'une religion d'Etat, contre la secte épicuriennne. Par suite, plus de présages, nulle intervention d'une providence dans les affaires humaines ; les aruspices ne pourront plus se regarder sans rire. Enfin, d'accord avec les stoïciens, pour fonder la morale non sur l'ordre social et politique, mais sur la seule nature, ils comprennent la *nature* d'une manière fort différente : notre nature n'est pas simplement l'instinct de conservation personnelle, l'effort pour maintenir sa propre *constitution*, mais bien la possession de toutes les facultés et la capacité de toutes les jouissances et de tous les avantages de la condition humaine.

La biographie d'Epicure et la description de l'Institut épicurien sont des plus attachants ; mais ces menus détails échappent à l'analyse. L'auteur a la don des narrations animées et intéressantes. Détail assez piquant, il aime, quand la langue anglaise ne lui fournit pas la nuance exacte, à recourir à notre langue, C'est ainsi qu'il parle du *prestige* intellectuel d'Athènes, des *bons-mots* des cyniques, qu'il oppose les philistins et les *bourgeois* aux *artistes*, qu'il déclare que la *chronique scandaleuse* a abusé de la présence des femmes dans les jardins pour calomnier la secte épicurienne, et que la logique formelle a été de tout temps la *bête noire* des écoles empiriques. On sent qu'au besoin l'auteur nanierait notre langue avec autant de facilité et d'élégance que la sienne propre. Un esprit aussi fin ne pouvait condamner brutalement un secte aussi sympathique que la secte épicurienne. Certes il n'est pas de ceux qui disent : « Passe encore pour la morale ! » Mais il interprète dans un sens favorable beaucoup de maximes condamnées, quelquefois à la légère. Le maître écrit à Métrodore que la doctrine conforme à la nature a pour principal objet l'*estomac*, et que le plaisir du *ventre* est le principe de la racine de tout bien. Cela ne voudrait-il pas dire tout simplement que pour vivre en philosophe il faut vivre et que pour vivre il faut manger? *Primum vivere, deinde philosophari.* L'étranger qui se rend au jardin d'Epicure y lit cette inscription attrayante : « Passant ! voici un séjour délicieux; voici où l'on trouve, dans la volupté, le souverain bien ! » S'il entre, il reçoit bon accueil ; le maître est affable, hospitalier. Libéralement, il offre au visiteur de la

farine détrempée s'il a faim, de l'eau claire et limpide s'il a soif. Les petits jardins n'irritent pas la faim, ils l'apaisent; n'allument pas la soif, ils la calment. « Un peu de pain et d'eau, dit le maître, et je lutterai de félicité avec Jupiter ! » Rien de tendu ni d'affecté; à cette sagesse on arrive par des routes gazonnées et doux fleurantes. Aussi notre auteur, séduit un moment par ce tableau, cite-t-il Descartes pour condamner la morale trop sublime de Platon, oubliant que Descartes a plutôt en vue les *paradoxes* stoïciens. « Ils élèvent fort haut les vertus et les font paraître admirable par dessus toutes les choses qui sont au monde mais ils n'enseignent pas assez à les connaître. » La société qui fréquente les jardins est tout aussi séduisante que l'aménité hospitalière du maître. Voici d'abord Métrodore, le disciple favori, qui dans l'espace de vingt ans ne quitta son maître que six mois pour un voyage à Lampsaque, sa ville natale, puis son frère Timocrate, qui devait plus tard, par une exception unique, se montrer hostile à la secte, et son beau-frère Idoménée; Hermarque, qui devait succéder à Epicure dans la direction de l'école; Pythoclès, sur qui le maître fondait les plus grandes espérances. L'auteur insiste avec raison sur le rôle des femmes dans l'institut épicurien; leur présence donnait prise à la malignité, et les adversaires de la secte ne manquèrent pas de saisir un si beau prétexte à la médisance ou à la calomnie. Léontion, dit M. Wallace, semble avoir été pour Epicure ce que fut Aspasie pour Périclès. Est-ce une raison pour faire, de cette femme philosophe et écrivain, dont Pline l'Ancien décrit un portrait célèbre « dans l'attitude de la méditation », une vulgaire courtisane (*Daughter of sin*)? Avec beaucoup de bon sens, l'auteur nous avertit « que, pour juger de ces hétaïres ou femmes émancipées, il ne faut pas les isoler du milieu où elles vécurent, car c'est à la lumière de l'histoire qu'il faut les étudier et non d'après des principes abstraits ou des considérations dérivées de ses propres idées morales. « Les idées des Grecs sur le mariage étaient fort sévères; les femmes émancipées, exclues du rang des femmes honnêtes et respectées, reléguées dans le *demi-monde*, ne pouvaient reconquérir un rang qu'à force d'esprit, de savoir et de beauté. Des femmes, jeunes, belles, distinguées dans une école de philosophie, on ne pouvait manquer de crier au scandale ! C'étaient avec Léontion, Masmarion (ou Mammarion, d'après les manuscrits d'Herculanum), Hedia, Erotion, Nikidion, Boidion, Philænis... Une des vertus les plus recommandées par le maître et les mieux pratiquées dans l'école, c'était l'amitié : on s'assemblait les jours de fête pour se réjouir en commun à peu de frais, et on avait pour Epicure une telle vénération qu'on se faisait des oracles de ses paroles et qu'on s'imposait la règle d'une sévère orthodoxie. Rien de plus curieux que ce qu'on pourrait appeler les lettres pastorales d'Epicure : M. Wallace les analyse avec beaucoup de soin, ainsi que le testament d'Epicure, et nous montre les disciples, après la mort du maître, recueillant avec vénération les textes sacrés, et, pleins d'enthousiasme, mettant au rang des dieux le destructeur des dieux, et se réunissant, à certains anniversaires, pour rendre à

Epicure une sorte de culte qui devint une véritable religion. Enfin l'auteur passe en revue les principaux documents de l'épicurisme ; on sait que les auteurs à consulter sont Lucrèce, Diogène Laerce, Cicéron, Sénèque, Plutarque, Stobée, Athénée. Epicure fut un des écrivains les plus féconds de l'antiquité : c'est peut-être pour cela qu'aucun de ses ouvrages n'est parvenu intégralement jusqu'à nous. La clarté était la qualité, la redondance le défaut de son style ; prédicateur de morale, il se répétait, jusqu'à ce qu'il eût gravé profondément dans les esprits les grandes lignes du système. Ce n'est pas un des côtés les moins intéressants du livre de M. Wallace, que l'usage qu'il fait des « *Volumina Herculanensia* ». C'est avec un certain respect qu'on lit des lignes comme celles-ci, où l'induction est pressentie et indiquée : « Comment pouvons-nous passer de ce qui apparaît à ce qui est caché ? Faut-il embrasser toute la série des apparences ou seulement quelques-unes? Le premier procédé est impossible; pour le second... » Ici, dit l'auteur, le papyrus nous laisse dans l'embarras!

Nous arrivons à l'exposé de la doctrine considérée en elle-même. Voici les traits généraux du système : c'est une doctrine populaire, étrangère aux plus hautes spéculations, indifférente aux études ardues et à la culture raffinée de l'esprit. Ce qu'elle promet, ce n'est pas la science, c'est la délivrance et le bonheur. La vie était remplie de vaines terreurs : la jalousie et la méchanceté des dieux planant sur la race humaine ; les supplices du Tartare placés comme des épouvantails au delà du tombeau, voilà ce dont elle veut nous affranchir à jamais. Et quel service rendu à l'humanité? Son but est l'utile ; par suite, elle proscrit les vaines recherches des savants et les subtilités épineuses des philosophes, puisque le meilleur oreiller pour une tête bien faite, c'est sinon le doute et l'incuriosité, du moins le calme et l'*indolence.* « La raison n'est pas une captive *de facto*, comme disaient les platoniciens, ni une souveraine *de jure*, comme le voulaient les stoïciens. » Il ne s'agit ni de la délivrer; elle n'est rien sans le corps; ni de lui donner l'empire, le corps n'est rien sans elle : il s'agit de les conduire l'un et l'autre au bonheur qui doit être goûté par l'homme tout entier, corps et âme. Les plaisirs de l'âme ne sont-ils pas des souvenirs des plaisirs du corps, et ceux-ci n'empruntent-ils pas à l'âme, à l'intelligence, à la conscience tout ce que fait leur prix et leur durée? Conséquence : si le bonheur est le seul but de la philosophie, si le philosophe a pour tâche unique d'être « l'architecte de la vie heureuse », qu'il ne s'attache à la science de la nature (physique) et à la logique (ou canonique) que dans la mesure où ces sciences contribuent au bonheur.

Le principal but de la physique sera d'éliminer les dieux et de supprimer les enfers. La théorie du monde est toute mécanique; pour le construire, Epicure ne demande pas de la matière et du mouvement, mais des atomes et de la spontanéité. La notion d'atome a pour origine première les sens, la notion de spontanéité (*le clinamen*) doit être rap-

portée à la conscience. M. Wallace nous dit : « Un savant moderne objecterait que la chute des atomes présuppose l'attraction. Mais Epicure se contente d'observer la chute telle que l'expérience vulgaire la fait connaître; il ne s'inquiète pas des causes d'un mouvement qu'il regarde comme naturel et primitif. » Ne pourrait-on pas admettre que la chute et la pesanteur ne sont que des expressions imparfaites destinées à traduire pour les sens la signification profonde du mot *clinamen?* L'auteur exagère peut-être une vérité incontestable quand il déclare plus loin que c'est la notion de force qui a manqué à l'épicurisme. Evidemment, l'atome n'est pas la monade, mais il a pourtant déjà quelques propriétés de la monade; l'atomisme tend à devenir une monadologie populaire. « Notre expérience personnelle, dit M. Wallace, nous apprend que nous sommes assez souvent capables de changer brusquement la direction de notre activité, de dévier de la ligne où nous poussaient clairement nos motifs et de rompre, par une résolution nouvelle, avec une vieille habitude. » Rien de mieux; mais, si ce commentaire est exact et nous révèle la vraie origine du *clinamen*, ne fait-il pas songer à la réponse que fait Leibnitz à ceux qui soutiennent que nous n'avons aucune idée de forces semblables aux monades? Cela serait, dit-il, si nous n'avions pas une âme et si nous ne la connaissions pas. Ce n'est certes pas une raison pour confondre l'atomisme avec la monadologie; mais cette théorie du *clinamen*, tant raillé, et, en apparence si puérile et si superficielle, est peut être ce qu'il y a de plus profond dans l'épicurisme. Le mouvement ne serait donc que le signe visible de l'invisible *clinamen*, comme nos actes ne sont que les signes de nos idées et de nos volitions. De même, on n'a pas assez remarqué qu'outre les atomes d'air, de feu, de souffle, l'âme renferme un élément *innommé*. L'auteur, dans une note, a raison de dire que cet élément innommé (qui d'ailleurs ouvre un vaste champ aux hypothèses) est peut-être quelque chose d'analogue à l'Inconscient de Hartmann ou aux médiateurs plastiques de Cudworth. Tout étant expliqué par les atomes et la spontanéité, il s'ensuit que les dieux et les enfers ne sont que des créations continuées de notre ignorance et de nos folles terreurs. M. Wallace ne manque pas d'insister sur ce qu'il y a de darwinien dans l'histoire naturelle de la civilisation telle que la conçoivent les épicuriens; l'origine de la vie, et celle du langage sont des théories merveilleusement traitées par Lucrèce. L'auteur insiste également sur cette sorte de passion et de sombre enthousiasme que met l'épicurisme à ruiner toutes nos espérances d'immortalité : ni l'avenir ni le passé n'ont pour eux de mystère, et c'est une ressemblance de plus avec les religions.

Le souverain bien doit donc être entièrement réalisé ici-bas : le sage est un dieu mortel. L'auteur distingue l' « indolentia » épicurienne de l'eudémonisme péripatéticien : Aristote soutient que le bonheur est le but de la vie humaine; mais sa profonde analyse du plaisir comme complément de l'acte le met bien au-dessus du cyrénaïsme et de

l'épicurisme. Rejeter les plaisirs « en mouvement », ceux qui ne sont qu'un chatouillement (*titillatio*) agréable des sens, c'était épurer le cyrénaïsme; de même que l'instinct de la mesure, le sentiment vague de l'ordre avait déjà déterminé les cyrénaïques à modifier et atténuer la morale effrontée prêchée par Calliclès dans le *Gorgias*, et qui consiste à laisser prendre à ses passions toute l'énergie et l'impétuosité dont elles sont capables et à employer tous les moyens, bons ou mauvais, pour les assouvir. Toutefois le souverain bien des épicuriens est bien inférieur au souverain bien d'Aristote : celui-ci, c'est la perfection sentie et goûtée sous le nom de bonheur, car le bonheur est le complément ou l'achèvement de la perfection comme le plaisir est le complément de l'acte; l'*indolentia*, au contraire, est le plus bas degré de cette perfection sa condition la plus élémentaire, c'est-à-dire l'absence de trouble, la quiétude de l'âme, la santé et la vigueur physiques. Pour réduire au minimum l'absurdité de tant de mouvements atomiques sans cause, l'épicurisme inventa le *clinamen*; pour réduire au minimum l'absurdité d'une morale du plaisir prescrivant l'austérité, l'épicurisme inventa l'*indolentia*. Mais ni l'animal ni l'enfant qu'Epicure prend pour exemples, comme suivant la vraie nature, ne poursuivent la non-douleur; ils cherchent le plaisir positif. Ou plutôt, dès l'origine, ils cherchent non le plaisir qu'ils ignorent encore mais bien le déploiement et le libre jeu de leur activité, dont le plaisir ne sera que la conséquence. Egoïste inconscient et innocent, le véritable épicurien croit accomplir rigoureusement tous les devoirs envers soi-même en satisfaisant les besoins que la nature a rendu impérieux et invincibles et en supprimant tous ceux qui ne sont ni naturels ni nécessaires; il remplace le lien social par l'amitié d'un cercle choisi, et il croit sincèrement avoir banni toutes les causes de discorde en supprimant la plupart des besoins origine des rivalités et des dissensions. Le système moral ne manque pas d'harmonie; aussi ne faut-il pas s'étonner si M. Wallace le place bien au-dessus de l'utilitarisme comme conception philosophique : « En somme, l'épicurisme est bien supérieur à l'utilitarisme; il nous offre une théorie complète de la nature, et non une simple hypothèse destinée à rendre compte de nos idées morales. C'est un effort pour guider l'homme à travers les perplexités de la vie, une religion autant qu'une théorie scientifique. »

Dans l'étude de la théorie atomistique, nous relèverons surtout deux développements neufs et intéressants; la comparaison de l'atomisme ancien avec l'atomisme moderne et la théorie de l'idéalité du temps et de l'espace chez les épicuriens. L'ancien atomisme n'est qu'une hypothèse sur les phénomènes et ne repose que sur un fondement ruineux, faute de faits scientifiques. Le modeste atomisme se présente comme une induction légitime, et repose sur un vaste ensemble de faits scientifiquement constatés. On pourrait dire que la théorie épicurienne ne satisfait que l'imagination, tandis que la théorie moderne accepte le contrôle

d'une sévère raison : c'est que l'idée de force manquait aux épicuriens; la force, c'est l'invisible, l'interne, le fait primitif et irréductible auquel il faut toujours recourir pour rendre compte de ce qui se voit, se déploie dans les conditions extérieures de l'existence, dérive et découle d'une source profonde et méthaphysique. Dans la molécule, douée de spontanéité et de mouvement, il faut considérer surtout non son apparence extérieure, perçue et imaginée, mais ses pouvoirs internes, et, comme Leibnitz le dit de ses monades, « legem seriei, operationum suarum. » Le *clinamen* serait donc un progrès, et Cicéron se montrerait fort injuste envers Epicure lorsqu'il dit « que tout ce qu'il a de bon en physique il l'emprunte à Démocrite et que ce qu'il modifie il le gâte ». M. Wallace nous dit que « le réel progrès de l'atomisme moderne, considéré dans les spéculations de Kant et de Boscovich, consiste dans la substitution d'unités de forces aux points étendus. » Leibnitz transforme radicalement la théorie en substituant non seulement la monade à l'atome, mais l'accord interne aux relations purement extérieures : on pourrait peut-être dire que le *clinamen* reste seul et devient l'énergie, toute passivité étant éliminée, puisque la monade ne subit aucune influence étrangère et n'a pas « de fenêtres sur le dehors. » Epicure n'était rien moins qu'un métaphysicien, et il semble, lui aussi, s'être dit : « Physique, défie-toi de la métaphysique, » ce qui n'a pas porté bonheur à ses théories. Puisqu'il n'y a de réel que l'atome, l'espace n'est que la condition de la vision : le vide n'est rien. Quant au temps, il n'est qu'un fait de conscience généralisé; il passe vite ou lentement selon que nos sensations et nos idées sont plus ou moins rapides. Si Epicure eût approfondi cette théorie, il serait le précurseur de Kant, mais il paraît ne l'avoir que soupçonnée.

La théorie du monde et des dieux est fort connue : la loi fondamentale de l'univers, c'est l'absence de loi, le hasard; l'attribut essentiel des dieux, c'est l'apathie ou l'indifférence. Il y en a pourtant, puisque nous en avons des *pressentiments* ou des *préconceptions*, surtout en songe; mais bien fou qui les redoute ou qui les prie, puisque ces éternels éphèbes vivent heureux dans les *intermondes*, sans souci des affaires humaines. La théologie des épicuriens est, comme leur cosmologie entièrement fondée sur l'imagination : elle est anthropomorphique. On peut dire cependant, à leur avantage, qu'ils ne sont pas tombés dans ce paradoxe stoïcien qui consiste à mettre le sage au-dessus des dieux. Comme toute existence est *corporelle*, comme les *préconceptions* ne sont nullement des *idées innées*, mais simplement des résultats de l'exercice des sens, « des produits de l'observation, » il ne faut pas s'étonner si toute la métaphysique épicurienne est l'œuvre de l'imagination, non de la raison pure ou de la raison pratique. La géométrie elle-même, que Cicéron accusait Epicure de détruire et de renverser n'est plus la science rigoureuse des relations nécessaires de l'étendue, mais un ensemble de spéculations sur les données des sens ou sur les produits de l'imagination, Epicure eût applaudi à ces paroles

de Stuart-Mill : « Les suppositions ou hypothèses dont les propositions géométriques sont déduites sont si loin d'être nécessaires qu'elles ne sont pas toujours vraies. » M. W. Wallace résume sa pensée sur toute cette logique et cette psychologie quand il dit : « Comme certains systèmes modernes, sous prétexte que le *Je pense* et le *Je veux* accompagnent toutes nos perceptions, les épicuriens se sont crus autorisés à supprimer le *moi*... Si j'ai bien compris Epicure, il a simplement ignoré le *moi* et la *conscience* pour ne considérer que la réalité externe. Il a pris l'attitude de la science, et non l'attitude de la philosophie... A cette question : « Que sommes-nous? » il répond que nous sommes ce que nous voyons et ce que nous pourrions voir si notre vue était plus perçante. Chacun de nous est un *objet* de vision sensible et intellectuelle; que le moi soit aussi un *sujet*, c'est ce qu'il ignore. »

Le dernier chapitre, qui renferme une esquisse intéressante de l'histoire de l'épicurisme dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes se termine par l'appréciation suivante qui semble être le jugement définitif de l'auteur : « Ce que l'épicurisme enseigna, ce fut l'unité et l'harmonie de la nature humaine; son but était d'en faire un tout complet en soi et indépendant des influences extérieures. Son optimisme souriant et grave à la fois ne jetait pas les yeux au delà de la vie présente et espérait, à l'aide la raison, en faire un paradis. L'épicurisme ignorait beaucoup de choses, mais en acceptant franchement les réalités de la vie humaine et les lois de la nature universelle en insistant sur l'amitié et la fraternité comme principal agent du progrès moral, en rejetant l'ascétisme qui fait de la peine une doctrine, l'épicurisme proclama des éléments de vérité que le monde ne pouvait plus oublier. » On voit que l'auteur de l'élégante et savante étude que nous venons d'analyser, malgré des jugements sévères sur certains points de doctrine, rend pleine justice au système et le juge avec impartialité et sympathie. A. B.

John Veitch, THE METHOD, MEDITATIONS, AND SELECTIONS FROM THE PRINCIPLES OF DESCARTES, *translated from the original texts, with a new introductory essay, historical and critical.* Edinburgh and London, 1879.

La philosophie de Descartes a été, en ces dernières années, l'objet d'importantes études en Angleterre. Une des plus remarquables, celle même où se décèle l'effort le plus heureux pour saisir la pensée entière de notre philosophe, est sans contredit l'introduction placée par M. John Veitch en tête de la 6e édition de sa traduction d'œuvres choisies de Descartes. Ce morceau, long de 181 pages, peut se diviser ne deux parties, l'une consacrée à Descartes lui-même, l'autre à la lignée des philosophes cartésiens. C'est la première surtout qui fixera notre attention.

M. Veitch aborde la philosophie de Descartes par le *Cogito ergo sum*. Cette proposition célèbre est à coup sûr le début de sa métaphysique.

Mais est-elle l'entrée de sa philosophie en général? Il est permis d'en douter. Le cycle de la pensée cartésienne n'est pas unique, comme on le croit d'ordinaire. On le décrit le plus souvent de la façon suivante : le doute méthodique; la première vérité certaine, ou le *Cogito ergo sum;* le premier critérium de certitude ou l'évidence; la première vérité en soi, ou l'existence de Dieu; le second critérium de certitude, ou la perfection divine, garantie de l'évidence; enfin les lois générales du monde des pensées et du monde de l'étendue. Mais cet enchaînement de pensées, en admettant qu'il représente exactement jusqu'au bout les articulations successives de la métaphysique cartésienne, a été, dans l'esprit de Descartes, précédé d'un autre cycle. En maint endroit de ses ouvrages, Descartes nous avertit que sa philosophie tout entière est issue de sa méthode. Or cette méthode, dont il conçut les procédés dès l'hiver de 1619, plusieurs années avant les méditations qui devaient le conduire au *Cogito ergo sum*, ne peut être présentée comme une conséquence de cette vérité, malgré la prescription capitale par laquelle elle débute de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne paraisse *évidemment* être telle, et de ne rien comprendre en ses jugements que ce qui apparaît *si clairement et si distinctement* qu'on n'ait aucune raison de le mettre en doute. — Loin d'être l'origine, le *Cogito ergo sum* est un résultat de la méthode. Il est la conséquence de l'analyse appliquée aux données de la conscience, une suite de ce doute méthodique, si justement défini par M. Veitch, « l'examen réfléchi des faits et des possibilités de conscience. »

Mais quelle question suggère à Descartes un tel examen? — Quand il l'entreprend, il a déjà réformé les mathématiques, et élargi, grâce au secours de l'intuition géométrique, le champ de l'analyse algébrique; il a tiré directement de sa méthode les principes généraux de sa physique; en un mot, il est en possession de la science positive. Sur la foi de l'évidence, il a construit une mathématique nouvelle et proclamé que les seuls éléments clairs et distincts de nos sensations, à savoir les formes géométriques et les mouvements, sont vrais dans le monde extérieur. Pourquoi ce doute d'une science déjà constituée? C'est que cette clarté et cette distinction ne témoignent pas de la vérité objective des choses auxquelles elles nous paraissent attachées. En d'autres termes, et pour employer des expressions inconnues à Descartes, mais qui rendent exactement sa pensée, la science est vraie subjectivement, à la seule condition d'unir par des rapports clairs et distincts des notions claires et distinctes; mais rien ne nous garantit encore que cette vérité toute subjective soit vraie objectivement, que les choses soient telles que nous les pensons. L'hypothèse du malin génie qui prendrait plaisir à nous tromper par une fausse évidence n'est que l'expression hyperbolique de la portée exclusivement objective du doute méthodique. On l'a déjà dit, non sans justesse, le doute de Descartes ne porte pas sur les idées, mais uniquement sur les jugements. Cette vue sera complète, si l'on ajoute que des jugements, ceux

qui portent sur la réalité des choses pensées, sont d'abord mis en suspicion par Descartes. La lecture de la première méditation permet de s'en convaincre. Et, le doute une fois né, que cherche Descartes? Une proposition où l'essence et l'existence soient unies d'une manière si indissoluble qu'on ne puisse nier l'une sans l'autre. Or tel est le caractère du *Cogito ergo sum.*

Ce caractère, M. Veitch l'a mis en vive lumière, mais sans avoir montré, non plus d'ailleurs que les précédents interprètes de Descartes, comment, dans l'ensemble du système cartésien, cette proposition clôt le cycle de la science proprement dite et ouvre celui de la métaphysique. Mais peut-être M. Veitch n'a-t-il voulu parler que de ce dernier. Abordons maintenant l'analyse de cette intéressante partie de son introduction.

Descartes est l'homme des temps modernes, et même de tous les temps, qui le premier a fondé la philosophie sur la conscience. Il se demande s'il y a dans la conscience un élément qui puisse nous garantir sa vérité et sa certitude. Pour répondre, il doute et du monde extérieur et des vérités mathématiques. Mais ce doute rencontre des limites dans la conscience de soi, laquelle implique en même temps l'existence de soi.

Le doute lui-même est un acte ou un état défini de conscience. Pour en douter, il faudrait un autre acte de conscience, et ainsi de suite. A ce fait est liée, pour Descartes, d'une manière inséparable, la réalité du moi. Mais Descartes ne déduit pas le moi de l'acte de conscience; l'un et l'autre lui sont donnés comme les deux facteurs inséparables du même fait d'expérience dans un temps défini. Par la pensée en effet (*cogito*), Descartes n'entend pas une sorte de conscience abstraite, isolée des actes déterminés de conscience. Le *cogito* est le fait concret du moi pensant, c'est l'expérience de la conscience sous une forme définie.

Quelles sont maintenant les relations de l'existence et de la pensée? La seconde partie du *Cogito ergo sum* semble, quant à la forme, une déduction de la première. On peut croire que, grâce à une prémisse sous-entendue, Descartes conclut son existence de sa pensée. Il a même, dans les *Principes*, présenté l'*ergo sum* comme la conclusion d'un syllogisme incomplet. M. Veitch s'élève avec raison contre cette interprétation, qui n'irait à rien moins qu'à ruiner le principe de la métaphysique cartésienne. Le *Cogito ergo sum* est, à ses yeux, « la synthèse originale de la relation de qualité et de substance. » La *notion commune* « ce qui n'est pas n'a ni affection ni qualités » est, pour lui, « une façon réfléchie d'établir ce qui est enveloppé dans l'intuition primitive; » si elle repose sur cette intuition, il est aussi vrai de dire que cette intuition l'implique.

M. Veitch s'applique, avec une pénétrante dialectique, à solidement établir cette thèse fondamentale dans la philosophie cartésienne contre toute interprétation erronée. Ainsi dans ses *Lay Sermons*, p. 322, Huxley a prétendu que le *je suis* est assumé dans le *je pense*, que par

suite le *donc* est inutile; il a dit encore : « *Je pense* n'est pas une proposition simple, mais trois assertions distinctes : 1° quelque chose appelé moi existe; 2° quelque chose appelé pensée existe; 3° la pensée est le résultat de l'action du moi. » Or, de ces trois assertions, la seconde seule est indubitable; la première et la troisième peuvent être révoquées en doute. — Tel n'est pas l'avis de M. Veitch. Le *je suis* n'est pas assumé, mais impliqué dans le *je pense;* et la formule : *Je pense, donc je suis*, l'en extrait explicitement. Dès lors, on conçoit que le *je pense* puisse être développé et en quelque sorte détaillé en une variété d'expressions différentes, sans dépendre d'elles. — Le *Cogito ergo sum* ne renferme pas non plus trois assertions distinctes. Pour que Huxley eût raison, il faudrait que nous eussions séparément conscience du moi d'abord, de la pensée ensuite, et enfin de l'action du moi produisant la pensée. En fait, il n'en est rien. La conscience du *moi* n'est pas celle d'un moi vide; la conscience de la *pensée* n'est pas celle de la pensée abstraite; la conscience du moi est inséparable de la conscience d'un acte déterminé de pensée, et réciproquement la conscience de la pensée est inséparable de la conscience du moi. Il n'y a pas, dans l'acte primitif de la conscience, trois moments distincts, de telle sorte que nous puissions rapporter à l'action d'un moi, senti avant toute pensée, une pensée sentie en dehors du sentiment du moi.

Le *Cogito ergo sum* est donc une inférence immédiate. Le faire précéder d'une majeure sous-entendue, telle que « tout ce qui pense existe », c'est renverser l'ordre réel de la connaissance et supposer que l'universel est connu avant le particulier; c'est s'enfermer dans un cercle infranchissable, car si je puis dire, avant d'affirmer ma conscience et mon existence : Je suis conscient que tout ce qui pense existe, la garantie même de la majeure universelle est l'affirmation particulière de la conscience que j'ai de sa vérité, dans un instant donné.

Ainsi la conscience et l'existence sont impliquées l'une dans l'autre. Mais quelle est au juste la pensée de Descartes sur cette liaison immédiate? A-t-il voulu dire que mon existence est l'effet de ma conscience, et que la conscience est antérieure dans l'ordre de l'existence? — Il faudrait pour cela que la conscience créât l'existence, ce qui n'a aucun sens et est contradictoire au *Cogito ergo sum;* dans l'hypothèse, je devrais être conscient avant d'exister; et être conscient, c'est exercer une fonction, c'est exister sous une forme définie. A-t-il voulu dire au contraire que ma conscience implique mon existence antérieurement à tout acte défini de la conscience? — Pas davantage; que serait en effet cette existence antérieure à la conscience, sinon quelque chose d'indéterminé, comme le moi absolu de Fichte, ou l'être abstrait de Hegel? Or rien ne s'éloigne plus que cette conception de la teneur générale des pensées de Descartes. — Aurait-il identifié la conscience et l'existence? — On pourrait le soutenir avec plus de vraisemblance. Pourtant ce n'est pas là, ce semble, encore la vraie pensée de Descartes. Le *Cogito ergo sum* n'eût eu alors qu'une portée logique; il

n'eût fait que présenter deux expressions d'un même fait. Or le but de Descartes n'était pas de trouver une simple relation de convertibilité entre deux notions, mais de saisir sur le fait une existence de la réalité de laquelle il ne pût pas douter. Rien de plus exact, à notre sens, que cette interprétation de la pensée cartésienne. Le doute méthodique, on l'a trop peu remarqué jusqu'ici, est surtout objectif; il porte moins sur la vérité subjective des notions conçues par nous et des liaisons qu'elles forment, que sur la réalité objective de ces notions et de ces jugements. Les objets sont-ils tels que je le pense? Ma pensée, en un mot, est-elle l'expression adéquate de la réalité? Pour sortir de peine, Descartes fait la revue de ces notions, et il se demande s'il n'en est pas où l'existence soit impliquée d'une manière inséparable. Le *Cogito ergo sum*, dans lequel existence et conscience sont simultanément données, est la réponse à cette question, et l'issue hors du doute. Il faut donc admettre, suivant les expressions de M. Veitch, que « ma conscience me révèle mon existence, qu'elle est logiquement et chronologiquement le commencement de la connaissance. » Mais, avec elle, mon existence m'est donnée. « Je suis, en tant que je suis conscient. » Ce n'est pas à dire pour cela que mon existence soit identifiée d'une manière absolue avec ma conscience momentanée; car, si mon être était identique avec la conscience que j'ai de moi dans un instant défini du temps, il ne saurait persister à travers ces consciences momentanées et discontinues; ce serait comme un rayon de lumière qui apparaît et disparaît. S'il est vrai que mon existence m'est révélée par la conscience dans un moment défini, mon être n'est cependant pas limité à cet instant; la réalité de ma vie consciente est quelque chose de plus qu'une série de consciences successives et séparées l'une de l'autre. Ce n'est pas l'existence en soi, vague et indéterminée; c'est l'existence définie par les états mêmes de ma conscience. « Quand on dit *je suis*, cela signifie *je suis ceci ou cela*, je suis en tant que je pense être, en tant que je suis conscient, dans un mode défini, en tant que je sens, comprends, désire ou veux. »

Mais quelle est la garantie de ce principe? Ce ne saurait être l'expérience individuelle, car un fait ne peut être le fondement d'une règle générale. Cependant le *Cogito ergo sum* est un fait individuel et défini; comment peut-il être érigé en principe universel? Grâce à l'intervention du principe d'identité, non pas conçu *in abstracto* et antérieurement à l'acte de la conscience, mais donné implicitement, sous une forme définie, dans cet acte même. « Mon être conscient est mon être pour le moment. Si j'essaye de penser mon être conscient sans penser aussi mon existence, je ne le puis. Et comme les deux choses sont identiques dans cet instant, ce serait une contradiction de supposer que je suis conscient sans être. » A vrai dire, et Descartes l'a vu clairement, le principe d'identité est incapable de produire un simple fait ou une nouvelle notion. Avant que le principe d'identité puisse être appliqué, il faut que quelque chose soit connu. Mais si la conscience ne nous

apparaît pas comme identique à l'existence dans l'instant où elle nous apparaît, c'est-à-dire si le principe ne se surajoute pas à l'intuition, le *Cogito ergo sum* n'a d'autre valeur que celle d'un fait individuel et temporaire, et ne peut servir de point de départ à la philosophie. Il faut donc que le principe nous soit donné en même temps que le fait qui en est une application particulière et dont il est la garantie.

Ainsi « le trait essentiel de la philosophie de Descartes est l'affirmation de la spontanéité du premier acte de la connaissance, impliqué dans le *Cogito ergo sum. Je suis conscient* est pour moi le commencement et de la connaissance et de l'existence. Tout ce que je puis connaître au delà en dépend. C'est pour moi la révélation de l'être et le fondement de la connaissance. C'était établir la connaissance sur sa vraie base, l'expérience consciente dans une forme définie. Par là, Descartes a inauguré une méthode et un instrument de philosophie qui ne sauraient être abandonnés par les penseurs, sans se livrer aux divagations de l'abstraction et aux créations mythiques de la pensée pure, c'est-à-dire du raisonnement séparé de l'expérience. »

Mais nous ne sommes pas encore sortis du *moi?* Le *Cogito ergo sum* nous permet-il d'en sortir? La vérité de cette proposition s'impose par la clarté et la distinction irrésistibles dont elle est revêtue. Mais est-ce là un critérium universel de certitude qui nous permette de franchir les limites de notre pensée consciente, pour affirmer la réalité hors de nous de réalités différentes de nous? M. Veitch fait remarquer avec raison que l'évidence est un critérium d'une application ambiguë. Doit-on dire : tout ce qui est clair et distinct est possible, ou bien : tout ce qui est clair et distinct est réel? Avec la première formule, nous ne sortons pas de nous-mêmes; en adoptant la seconde, nous sommes conduits à identifier la pensée et l'être. D'après M. Veitch, Descartes n'aurait pas suffisamment distingué ces deux sens de la vérité. C'est, ce nous semble, ne pas aller au fond de la pensée cartésienne. Pour s'en convaincre, il faut ne pas oublier la théorie cartésienne de la réalité du monde extérieur, dont M. Veitch a donné d'ailleurs un résumé exact. Pour Descartes, l'essence de la matière est l'étendue; mais l'étendue ne nous garantit pas elle-même sa réalité, comme fait la conscience du moi; nous pouvons en nier l'existence objective sans contradiction. L'étendue nous étant connue par son idée, le problème que le cartésianisme doit résoudre est de montrer que cette idée implique une réalité. On sait par quel circuit Descartes aboutit à cette conclusion. L'étendue est pour ma pensée chose claire et distincte; j'ai une *tendance* naturelle à croire qu'elle est réelle. Elle doit l'être en effet; autrement Dieu, Être souverainement parfait et bon, auteur de mon être, m'aurait donné des facultés trompeuses et aurait permis que je fusse induit par elles en erreur, ce qui implique contradiction. Donc les choses claires et distinctes, à la réalité desquelles je crois, sont réelles. — La distinction de la *possibilité* et de la *réalité* des choses claires et distinctes nous paraît nettement marquée dans le

système. Avant de nous apparaître comme réelles, ces choses claires et distinctes nous apparaissent d'abord comme possibles. L'absence de contradiction intime est en elles la condition de la *possibilité;* mais cette possibilité n'entraîne pas *ipso facto* la réalité. Ce qui le prouve, c'est le recours à l'idée de Dieu, idée dans laquelle l'existence est liée à l'essence d'une façon nécessaire. Lorsque la perfection, et non pas la véracité divine, comme on se plaît à le répéter, nous aura garanti la véracité de notre entendement, alors, et alors seulement, la clarté et l'évidence deviendront un critérium de la réalité.

Cette intervention de l'idée de Dieu est un point capital dans le système cartésien, et M. Veitch nous paraît ne pas en avoir vu toute l'importance. Par elle, la spéculation cartésienne, qui avait débuté par la connaissance du moi, prend un autre point de départ, et, d'expérimentale, devient métaphysique. Mais ce changement de front, que Descartes cependant ne pouvait éviter sans tomber dans un idéalisme absolu, doit être, aux yeux de M. Veitch, une déviation et comme une aberration du véritable cartésianisme. Autrement, on s'expliquerait mal que, dans la partie historique de son essai, il refuse à Spinoza le titre de disciple légitime de Descartes. Il y a dans l'œuvre de Descartes une philosophie d'intuition, pour parler comme M. Veitch; et, à ce point de vue, Leibniz, mieux que Spinoza, est le continuateur direct de Descartes. Mais le cartésianisme renferme aussi une métaphysique ébauchée qui devait recevoir de Spinoza un premier développement. Comme Ch. Secrétan l'a fait remarquer dans sa *Philosophie de la liberté,* Descartes avait posé à la fois le point de départ et le terme de la métaphysique : le point de départ, par sa définition de la substance, une chose qui existe en soi et par soi; le terme, par l'identité qu'il affirmait entre le premier principe des choses et la liberté absolue; mais il n'avait pas montré par quels intermédiaires la liberté absolue peut être considérée comme une détermination positive, la plus pleine et la plus riche de l'être en soi et par soi. C'est ces intermédiaires que devaient successivement établir Spinoza, Malebranche, et même les disciples infidèles de Kant, Fichte, Hegel et Schelling. Il y a une lignée de métaphysiciens cartésiens, dont Spinoza fait partie, qui développent, parfois à leur insu, les germes laissés par le maître. Il est vrai que leurs spéculations audacieuses laissent loin derrière elles cette philosophie, « fondée sur l'intuition et l'expérience, » par laquelle débute le cartésianisme. Mais est-ce une raison pour en nier les origines cartésiennes? Ne vaut-il pas mieux reconnaître avec Bordas-Demoulin, et plus d'un compatriote de M. Veitch, qu'il y a en Descartes deux tendances, l'une vers la voie suivie par les métaphysiciens, et à leur tête par Spinoza, l'autre vers une philosophie moins aventureuse, plus voisine des réalités expérimentales, la philosophie de Locke et de ses disciples?

L. L.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Léopold Bresson. — IDÉES MODERNES. *Cosmologie, sociologie.* Paris, C. Reinwald, 1880 (in-16, VII-357 p.).

L'auteur s'intitule ancien élève de l'École polytechnique; c'est un homme âgé, qui, après une honorable carrière d'ingénieur, consacre les loisirs de sa vieillesse à vulgariser les idées scientifiques, cosmologiques et sociologiques, au courant desquelles il a su se tenir. Le sous-titre du livre indique suffisamment qu'il est écrit au point de vue positiviste; quoiqu'au reste M. Bresson ne paraisse pas avoir subi l'influence personnelle d'Auguste Comte et qu'il en juge l'œuvre avec une pleine indépendance, on peut dire qu'il se trouve à égale distance des deux écoles distinctes où se sont groupés les disciples du maître. Mais il ne s'est astreint à jurer par aucune parole; il a fait une large part aux travaux et aux opinions d'Herbert Spencer.

Un esprit aussi ouvert, mûri par l'âge, mais conservant les généreux sentiments de la jeunesse, d'ailleurs possédant toute la compétence scientifique nécessaire, devait faire un excellent résumé de la doctrine positiviste. Intéressant pour les gens du monde, suffisamment profond pour les savants, ce résumé peut être utile pour les philosophes des autres écoles; j'ajouterai même que les négations du point de vue religieux y sont présentées avec assez de mesure pour qu'il n'y ait aucun inconvénient à le mettre entre des mains d'élèves.

M. Bresson a d'ailleurs eu la modestie de ne parler en son propre nom que très rarement, et nous sommes par là dispensés de discuter ses opinions personnelles, d'autant que, si sur les points de détail on ne peut que louer, en général, ses remarques judicieuses, sur les questions qui prêtent aux controverses philosophiques, il se tient dans une sceptique réserve et se laisse même aller — c'est là le seul reproche que nous lui ferons, — à des contradictions.

Ainsi nous lisons p. 19 : « La matière nous apparaît donc comme infinie dans le temps. Elle ne l'est pas moins dans l'espace, qu'elle remplit sous la forme d'astres et de nébuleuses. » Et plus loin, p. 76 : « Nous voyons qu'elle peut ne pas être et qu'elle n'est point, en effet, une quantité infinie dans l'univers. » Y a-t-il d'un côté l'opinion de Comte, de l'autre celle de Spencer? Il eût en tout cas été préférable de préciser chaque fois qu'il y a là une question douteuse et deux hypothèses également soutenables.

Je ne m'arrêterai pas à la partie de l'ouvrage relative aux sciences mathématiques, physiques et naturelles; on sait que l'œuvre de Comte à cet égard n'est plus en rapport avec les progrès de la science. Le

travail de M. Bresson est une mise au courant, qui tient compte des dernières découvertes et des idées les plus récentes. Nous ne pouvons nous proposer de les signaler ici par le détail.

Mais la partie sociologique — s'il faut adopter ce barbarisme auquel l'adhésion d'Herbert Spencer vaudra sans doute le triomphe — nous invite à quelques remarques que nos lecteurs nous permettront mieux sans doute.

Auguste Comte est désormais assez loin de nous pour que l'on puisse dire qu'il est, sans conteste, le plus grand penseur français de la première moitié de notre siècle, si l'on mesure, comme il est juste, la grandeur de la pensée à l'influence qu'elle exerce. Or, avant tout, l'objectif de Comte est la politique.

Un moment adepte de l'école saint-simonienne, il accolait déjà l'épithète de *positive* à la politique, avant de s'attaquer à la réforme de la philosophie et de jeter ainsi des fondements inébranlables pour la science qu'il rêvait de créer. Plus tard, sous l'empire de son idée fixe, il s'est persuadé de la prochaine réalisation de ses rêves, et il a construit une utopie grandiose et curieuse.

Il serait intéressant de savoir au reste si cette utopie a été, dans son esprit, le résultat d'une longue évolution, ou si elle n'a pas dominé toute sa carrière, analogue à celle de Platon, qui commençait par la *République* pour finir par les *Lois*. Mais les données que peuvent fournir les écrits de Comte ou les souvenirs de ses disciples personnels sont peut-être insuffisants pour trancher la question, quand il s'agit d'un homme aussi méditatif, aussi concentré qu'il l'était.

L'exemple de l'État de Platon prouve suffisamment qu'une utopie, pour irréalisable qu'elle soit, n'en est cependant pas plus négligeable, si elle doit parvenir à exercer, fût-ce comme mirage, une action sérieuse sur l'humanité. Qu'en sera-t-il à cet égard de celle de Comte? On ne peut encore le savoir; il convient cependant de remarquer qu'elle a un grand désavantage au point de vue de la forme. Exposés avec le style de Jean-Jacques Rousseau, les paradoxes positivistes eussent déjà remué le monde.

Mais y a-t-il, en tout cas, au milieu de ces paradoxes, une œuvre certainement durable? Il y a au moins une nouvelle façon de comprendre l'enseignement de l'histoire, façon qui s'imposera fatalement tout ou tard, et, sans discuter ici ce que l'on peut ou non considérer comme désormais acquis en sociologie, il y a cette idée que, dans l'éducation de la jeunesse, certains principes politiques et moraux doivent être enseignés au même titre que les éléments des sciences, et en dehors de toute thèse philosophique; que, pour cet enseignement, il est nécessaire de changer le point de vue, trop dirigé par la tradition actuelle sur l'individu isolé; qu'il faut considérer surtout les hommes comme ils vivent, c'est-à-dire en société! Des réformes ont été commencées dans ce sens, et sous le puissant effet des œuvres d'Herbert Spencer, la brèche déjà ouverte s'agrandira forcément bientôt. Je me borne à constater que ce

sera simplement un retour à la tradition antique (l'éthique, partie de la politique dans Aristote, la notion de justice faisant le sujet de la *République* de Platon), et qu'il peut donc parfaitement ne pas compromettre les développements métaphysiques indispensables à l'histoire de la pensée humaine.

On dira sans doute que dans l'état troublé de la société actuelle, au milieu des divisions et des conflits des partis, la réforme indiquée soulèvera de sérieuses difficultés, et peut même créer des dangers personnels; car d'une part le but avoué des réformateurs, de faire considérer toutes les idées religieuses qui ont eu cours jusqu'ici, comme des formes transitoires, de valeur seulement historique et à l'empire desquelles il faut donc soustraire les principes absolus de la morale, ce but ne peut manquer d'effrayer des consciences et de provoquer de violentes oppositions. D'autre part, si l'on doit exposer des principes politiques, il sera bien difficile de ne pas toucher aux questions actuelles et de ne pas aborder plus ou moins la critique des institutions gouvernementales.

Mais si ces difficutés, si ces périls existent, il ne faut pas les exagérer, et quand même, après tout, que faisons-nous ici-bas, si nous ne luttons point pour ce que nous croyons le progrès? On finira sans doute par reconnaître que le plus sûr moyen d'atténuer ces divisions, affligeantes seulement en ce qu'elles ont des conséquences pratiques, consiste, au lieu de prétendre enfermer les jeunes gens dans un cercle d'idées exclusif et uniforme, à leur apprendre, aussitôt que possible, qu'il y a différentes manières de penser, également respectables en tant qu'elles reposent sur des convictions; à les habituer à des discussions courtoises et sans passion, et à leur faire reconnaître, par la pratique de la tolérance, qu'il y a bien réellement dans tous les hommes un fonds moral semblable et commun, sous des apparences diverses qui tiennent surtout aux différences de l'éducation première.

Si le livre de M. Bresson a le succès que je lui souhaite, il peut être très utile dans le sens que nous indiquons, car il est d'exposition, non de polémique; et en tout cas, à quelque parti ou à quelque opinion que l'on appartienne, on ne peut méconnaître l'œuvre d'un honnête homme, d'un bon citoyen et d'un cœur généreux.

P. T.

Peter Knoodt. ANTON GUNTHER. *Eine Biographie.* 2 vol. — Vienne, 1881. Wilhelm Braumüller.

Ces deux volumes intéressent peut-être plus les théologiens que les philosophes. Toutefois Günther, chef de toute une école, ne doit pas être passé sous silence dans une Revue philosophique. On nous le représente comme le premier philosophe de la monarchie autrichienne; de nombreux professeurs de philosophie ont propagé ses idées, soit dans les séminaires, soit dans les facultés de théologie catholique; même les protestants lui ont rendu justice. Nous n'entrerons pas dans de longs détails sur sa vie (1785-1863), dont le récit occupe près de la

moitié du premier volume de Knoodt, qui fut à la fois son ami et son disciple. C'est une autobiographie où Knoodt ne s'est permis que les modifications les plus indispensables.

Il eut à lutter avec la pauvreté, reçut d'abord l'instruction chez les Piaristes de Heida en Bohême, puis au gymnase de Leitmeritz, enfin à l'université de Prague. Il trouva partout des personnes charitables qui l'accueillirent à leur table, en sorte que ses douze années d'études ne coûtèrent que douze florins au pauvre maréchal ferrant, son père. Il entra ensuite au noviciat des Jésuites à Starewies, en Galicie; mais il ne tarda pas à reconnaître la vérité de ce que lui disait le recteur du noviciat, le Père Landes, qui pourtant avait su l'apprécier : « Vous n'êtes pas fait pour nous, et nous ne sommes pas faits pour vous. » Là, déjà on lui reprochait de trop s'occuper de l'*obéissance philosophique* et pas assez de l'obéissance absolue (I, p. 146).

Il faut voir quelle surveillance soupçonneuse les étudiants polonais exerçaient sur leurs camarades allemands. Bien des choses choquaient Günther dans cette maison, à commencer par certains exercices d'humilité : il fallait passer sous la table, pendant le repas des élèves, et baiser les souliers crottés de ses camarades. Sa verve caustique se donne libre carrière sur de pareilles scènes.

Au sortir de là, il fut successivement précepteur dans plusieurs grandes familles, notamment celle du prince Bretzentein, et donna des leçons de philosophie et de religion dans la famille de Schwarzenberg, à Vienne. C'est pour avoir été chez les Jésuites qu'il ne voulut jamais être professeur; il craignait toujours qu'on ne lui jetât ce reproche à la tête. Il écrivit d'abord des articles de critique dans la *Wiener Allgemeine Literaturzeitung* (p. 179, I) et dans les *Annales de Vienne.* Là, aussi bien que dans ses premiers ouvrages, la *Préparation à la théologie spéculative*, *Hercule et Eurysthée*, la *Lydie*, il se fait le champion de la libre discussion philosophique. Il ne veut pas que la philosophie soit simplement l'humble servante de la théologie. Il jette le cri d'alarme, quand il voit des évêques vouloir faire des facultés de théologie leur chose à eux, en les séparant des autres facultés, leurs sœurs, en les parquant dans leurs séminaires (II, 66). Ce n'est pas lui qui eût voulu voir fonder des universités catholiques (*Ibid.* et p. 50), où les candidats entreraient sans subir l'examen (*Abiturienten-examen*), et où ils devaient parler latin, eux qui avaient été dispensés d'études régulières. Il signale les envahissements des Jésuites, même en Prusse, où, peu après 1848, le gouvernement avait peur du spectre rouge (II, 116)! Lui et les siens, je veux dire son parti, ont en égale horreur cet ordre, qui prétend être une Eglise dans l'Eglise. « Où ils s'établissent, nous sommes à la veille d'une conflagration générale » (II, 97). On conçoit qu'avec de telles idées Günther et son école durent avoir de nombreux ennemis; parmi les professeurs, les plus acharnés contre eux furent Clémens, de Bonn, et Oischinger; parmi les prélats, au premier rang se distinguait le cardinal Geissel, de Cologne, qui cachait son jeu et

osa même dire qu'il n'avait jamais fait la moindre démarche contre le maître. C'était lui qui n'avait pas craint de s'écrier que depuis Kant toute *solide philosophie* (*alles solide Denken*) avait disparu de l'Allemagne. Son nom signifie *fléau*, et Günther joue plus d'une fois sur ce mot. C'était bien pour lui en effet le cardinal *fléau*. Le digne émule de Geissel fut le cardinal Rauscher, de Vienne.

A l'occasion du premier volume de la *Vorschule*, où Günther traite de la création, il fut accusé de dualisme, d'hermésianisme, de nestorianisme; nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer toutes les hérésies qu'on mit à sa charge et dont l'hégélianisme est la moindre. Et pourtant il a lutté toute sa vie contre le panthéisme hégelien dans l'Allemagne *hégélianisée* (*in diesem verhegelten Deutschland*). Dès lors commença une campagne occulte contre lui; on le dénonça à la cour de Rome, afin que son fameux dualisme, dont il se faisait gloire, mais sur lequel on ne s'est jamais bien expliqué, pas même dans l'arrêt qui l'a frappé, fût mis à l'index. Du côté de ses protecteurs était le cardinal Schwarzenberg, archevêque de Prague, où il avait remplacé Diepenbrock, mort trop tôt pour notre philosophe. On engagea celui-ci à aller se défendre à Rome; à quoi il répondait : « Quoi, j'irais démontrer aux docteurs de là bas qu'ils ne savent même pas l'*a b c* de la spéculation » (II, 182). ! Pie IX lui-même aurait désiré s'entretenir avec lui; il ne l'eût jamais condamné s'il n'eût été circonvenu. On préféra envoyer, à la place de Günther, deux de ses amis, Baltzer et Gangauf. Les choses traînèrent en longueur; enfin, par toutes sortes de stratagèmes, on obtint le bref qui le condamnait.

La seconde moitié du premier volume et presque tout le second volume de Knoodt sont surtout composés de fragments de la correspondance de Günther et de ses nombreux amis, disséminés à travers toute l'Allemagne. On assiste ainsi jour par jour à toutes les péripéties de ce jugement qui fit dire à un prêtre : « Günther condamné ! mais on finira aussi bien par condamner la raison ! » Le chef de l'école günthérienne était profondément religieux, mystique même (ce qu'il dit à propos de la mort de son père le prouve [1]), plein de vénération pour la Vierge; mais il ne voulait ni des dogmes nouveaux qui se préparaient alors et qui tenaient tant à cœur au pape, ni des superstitions du culte catholique. On avait dit, par exemple, au convict de Bonn, que celui qui portait un scapulaire ne pouvait mourir en état de péché. Or il n'admettait pas de pareilles théories, qui rappellent presque le sombre fanatisme espagnol, tel qu'il respire dans la *Dévotion de la croix* de Calderon.

Günther avait été longtemps, à Vienne, censeur des écrits de philo-

1. En 1824, il voulut aller revoir son père ; il ne le trouva plus en vie. Il se fit des reproches : Si j'étais venu plus tôt, j'aurais pu bénir sa dépouille mortelle. Si je lui avais annoncé ma prochaine arrivée, cela aurait peut-être prolongé son existence. Mais il est mort le jour de la fête des stigmates de saint François d'Assise, son patron. Qu'est-ce qui peut valoir une pareille consolation ? (I, 156).

sophie et de droit et vice-directeur de l'Institut (*Lehranstalt*) philosophique. Il avait été nommé, à Munich, académicien étranger dans la section de philosophie et de philologie, sur la proposition de Lasaulx. En 1831, Gœrres fit son possible pour le déterminer à accepter la chaire de théologie morale à la Faculté de cette ville. L'évêque de Ratisbonne (I, 280) lui avait écrit dans le même sens, au nom du roi de Bavière. Puis de Berlin on lui fit des propositions (novembre 1831) pour une chaire soit à Bonn, soit à Breslau. Il craignit toujours de voir son indépendance compromise. Ce fut le président, Hammer Purgstall, qui l'empêcha d'être reçu à l'Académie de Vienne, disant qu'un homme qui croyait au purgatoire ne devait pas figurer dans la docte assemblée (II, 147). Günther plaisante agréablement là-dessus : « Si toute la catholicité actuelle ne peut utiliser ce que j'ai acquis au prix de tant d'efforts, l'intelligence du christianisme positif, elle pourra me servir de passeport à la porte de l'éternité. Peut-être même serait-il possible que cette intelligence m'aidât à obtenir une chaire dans le purgatoire des philosophes allemands, chaire à laquelle j'ai aspiré vainement toute ma vie. Si cet honneur m'échoit, je commencerai ma première leçon (*purgatorische Vorlesung*) par ce renseignement rapporté du monde d'en haut, que ma pauvre personnalité (*Unsereiner*) a été proposée un jour à l'Académie de Vienne par un certain nombre de membres, mais que le président, etc. »

Nous voyons quelle autorité philosophique Günther avait en Allemagne. Il connaissait à fond le chef du criticisme et ses successeurs. Dans leur correspondance, ses amis, Baltzer, Knoodt, Croy, Trebisch, Ehrlich, Veith, Greif, Nickes (le bénédictin établi en Italie) [1], sont sans cesse attentifs à ce qui venait de paraître dans le domaine de la littérature ecclésiastique ou philosophique. Ici, il s'agit de Hegel, là de Schelling, ailleurs de Feuerbach, de Herbart ou de Schopenhauer. « Je sors du bain de boue (*Schlammbad*) du matérialisme, » dit-il quelque part, en venant de lire un des livres de ce dernier. Dans son autobiographie, il cite, parmi les ouvrages qui exercèrent une influence décisive sur lui, le *Dictionnaire de la philosophie de Kant* par Lossius et les considérations d'Adam Müller, qu'il connut personnellement, sur la différence de l'*idée* et du *concept* (*Idee und Begriff*) dans son *Nouveau droit politique* (*Staatsrecht*). Il avait passé un instant par le déterminisme, sous l'influence d'un M. de Klotz, chez lequel il était alors précepteur, et à la suite de la lecture des *Idées de Herder sur la philosophie de l'histoire*, où ce qu'on a appelé depuis l'*influence du milieu* joue un si grand rôle. De bonne heure aussi, il se familiarisa avec l'âme du monde de Schelling et avec son système naturaliste. Enfin il mentionne encore avec éloge parmi ses lectures d'alors les *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenchaften* de Schubert (I, 89).

1. Ils sont énumérés tous. I, 286.

Il était convaincu que la théologie et la religion n'avaient rien à craindre de la philosophie. Il voulait des théologiens instruits, représentant non pas l'absolutisme de l'Église, appuyé sur l'absolutisme de l'État (nous pourrions citer des phrases bien dures ici), mais étant une puissance intellectuelle et sachant attirer à leurs sermons les classes cultivées. Le thomisme, cette science de prédilection des Jésuites, n'était, plus à la hauteur du siècle actuel. Comme l'évêque de Trêves Arnoldi le dit au pape, dans une lettre qu'il lui adressa à propos de l'affaire de Günther, aux prêtres allemands il ne faut pas une demi-philosophie; celle-ci peut suffire aux Italiens, aux Espagnols, etc. En Allemagne, comme les attaques contre la religion viennent surtout des philosophes, il faut à ceux-ci opposer des philosophes.

Après sa condamnation, on s'empressa de dire qu'il s'était soumis *laudabiliter*. Sans les sollicitations de ses amis, il ne l'eût pas fait. Pareil à Galilée, il était persuadé qu'il était dans le vrai. Il fut convenu que l'on poserait au pape la question d'orthodoxie (*de fide*) sur la nature de l'homme (*spiritus* et *caro* ou *anima* et *materia*). Elle nous paraît subtile et plutôt théologique que philosophique, quoique ce ne soit au fond que l'éternelle question de l'âme et du corps. Il y est fait de fréquentes allusions dans notre livre, mais pour l'exposer il faudrait lire les ouvrages incriminés eux-mêmes et nous ne savons si un profane en serait fort édifié. Un article de l'*Augsburger Allgemeine Zeitung*, du 27 janvier 1857, cité vol. II, 335, nous permet d'en douter, quoiqu'il soit tout à l'éloge de Günther. Nous le répétons, ce serait l'affaire d'un théologien plutôt que la nôtre. Il nous suffit d'avoir attiré l'attention sur cette *nature loyale*, pour emprunter une expression de l'article ci-dessus mentionné, que tant d'hommes distingués ont entourée d'un si profond respect ou honorée d'une sincère amitié, et qui longtemps a exercé une influence profonde.

Nous ne savons pas si la philosophie est aussi conciliable avec la religion que le pensait Günther. Car toute religion révélée repose sur le miracle; en admettre un, c'est ouvrir la porte à tous. Mais la philosophie et la religion sont nées d'un même besoin; elles s'occupent toutes les deux des mêmes questions : la cause première et la raison de toutes choses, une règle de conduite pour cette vie, nos aspirations à une vie meilleure : et la philosophie aura certes exercé une influence salutaire sur la religion si elle la rend tolérante dans la mesure du possible et la débarrasse des superstitions trop grossières. Telle nous semble avoir été la tâche poursuivie par le vénérable philosophe autrichien et transmise à ses disciples. H. SCHMIDT.

S. F. de Dominicis. — LA PEDAGOGIA E IL DARWINISMO. Seconda edizione. Napoli. Nicola Jovene. 1879, 96 p. in-12.

Cesare Rosa. — LA FAMILIA EDUCATRICE, STUDI E DESIDERI INTORNO AI PRINCIPII DIRETTIVI DELL' EDUCAZIONE DOMESTICA. Ancona. Ernesto Aurel. 1880. 167 p. in-12.

« Ce n'est pas seulement en France, disait dernièrement dans cette *Revue* [1] M. Compayré, que les questions d'éducation et de pédagogie générale sont à l'ordre du jour. Sans parler de l'Angleterre et de l'Allemagne, où elles ont toujours préoccupé les esprits, voici l'Italie, qui jusqu'ici un peu en retard, s'engage à son tour sur ce terrain. » Il s'agissait de M. P. Siciliani et de la science de l'éducation, qu'il opposait à la pédagogie orthodoxe. Les deux petits livres dont j'ai à parler aujourd'hui traitent aussi de la pédagogie. C'est à peu près la seule ressemblance qu'ils aient entre eux. L'un, celui de M. de Dominicis, est conçu dans un sens franchement darwiniste; l'autre, celui de M. Rosa, ne se rattache étroitement à aucune théorie philosophique, ne se déduit d'aucune thèse. M. de Dominicis s'occupe surtout des lignes générales de la science de l'éducation, M. Rosa descend aux petits détails; le premier montre un véritable enthousiasme pour les sciences comme moyens, le progrès comme but, le second se place surtout au point de vue de la morale; le premier fera faire plus de progrès à la théorie, le second aura peut-être une plus grande utilité pratique, pour le moment, auprès de bien des gens que les hardiesses de M. de Dominicis effrayeraient quelque peu.

Notons encore que l'importance attribuée à l'éducation par chacun des deux est bien différente. M. Rosa est profondément convaincu de la grande efficacité de sa science. L'éducation peut d'un méchant faire un homme bon. Si quelquefois ce résultat n'est pas atteint, ce n'est pas la faute de la science, c'est la faute de l'éducateur, qui n'a pas bien su s'y prendre. « Corrigeons-nous, et continuons à avoir la foi dans le bien considérable que peut faire l'éducation ; croyons avec confiance qu'elle peut chasser le mal, comme un bienfaisant rayon du soleil dissipe le brouillard. » On voit que, comme il le dit, M. Rosa n'a pas eu « le cœur glacé par le souffle désolant du scepticisme ». M. de Dominicis, quoique fort loin aussi d'être un sceptique, est moins confiant; il remarque que bien des circonstances, l'hérédité, le milieu, influent sur la nature de l'homme, que l'éducation ne peut agir qu'en tenant compte de ces circonstances, que son action sera forcément limitée et qu'elle restera quelquefois impuissante.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que les deux livres se combattent. Il est au moins assez facile de les mettre d'accord. M. de Dominicis s'occupant surtout des lois générales, M. Rosa s'occupant surtout des petites circonstances de la vie de tous les jours, on peut accepter les généralisations du premier et les conseils du second, qui, pour la plupart ne sont point en opposition avec elles. Que l'on soit darwiniste ou non, par exemple, on tombera généralement d'accord sur ces points, qu'il est bon de tenir les enfants propres, de les habituer à prendre soin de leurs livres et de leurs cahiers, et sur bien d'autres encore.

Occupons-nous d'abord du livre de M. de Dominicis, le moins gros,

1. Juillet 1880, p. 113.

mais le plus important. M. de Dominicis divise son travail en quatre chapitres. Le premier s'occupe de l'ancienne pédagogie. Le second esquisse les premières lignes d'une pédagogie scientifique; le troisième expose les règles fondamentales de l'art pédagogique; le dernier traite du critérium fondamental de l'instruction.

Pour les anciennes théories, M. De Dominicis n'est pas tendre; d'après lui, la pédagogie n'était pas possible comme science, avec la philosophie idéaliste, empiriste ou critique. Toutes les trois ne donnaient naissance qu'à une psychologie abstraite et méconnaissaient l'incmprote a du milieu physique et moral. Elles ne savaient pas tenir compte d'un assez grand nombre de circonstances et demeuraient impuissantes.

Le mouvement actuel des sciences expérimentales nous laisse entrevoir les véritables bases de la pédagogie, nous permet de nous en former une conception précise.

L'éducation, en prenant le mot dans son sens large, est un choix, une sélection faite sciemment sur la nature psychique des individus et des peuples, en rapport avec leur milieu physique et moral, leurs tendances héréditaires et le degré de leur développement historique. L'éducation est ainsi une forme du procédé que la nature emploie pour le développement des organismes. Ici le procédé est inconscient, là il est conscient; mais l'éducateur, que ce soit un individu ou une association, ne fait que choisir, pour les développer, certains caractères, tandis qu'il tâche d'empêcher la croissance de certains autres, et ceux qu'il doit chercher à conserver et à rendre vigoureux sont ceux qui établissent le mieux l'adaptation de l'individu ou du peuple à son milieu physique et moral, qui, dans la concurrence entre les individus d'un même peuple ou les individus de deux peuples, peuvent offrir le plus de probabilité de réussite dans le combat pour la vie.

On comprend que M. de Dominicis attache une grande importance à l'étude de l'hérédité et du milieu. « Une éducation uniforme et absolue pour tous est la négation de la science éducatrice. » Il faut donc connaître la nature particulière des individus qu'il s'agit d'élever et par suite étudier les circonstances qui ont exercé leur influence sur la formation de cette nature. La pédagogie doit s'accommoder aux lieux, aux races, aux peuples.

Le milieu physique et moral des races et l'hérédité déterminent chez un peuple la formation d'un caractère national dans les formes successives duquel la pédagogie trouve un fondement scientifique. Toutefois elle doit tenir compte aussi des différences individuelles et des différences locales. « La prospérité physique et morale ne peut se développer merveilleusement chez un peuple que lorsque tout, du centre à la périphérie, du grand au petit, se trouve dans un état d'harmonieuse coordination. Je veux dire seulement que parmi les formes spéciales il y a une forme plus générale et plus compréhensive, et que c'est en comprenant bien cette forme que l'on trouvera la règle de la pédagogie générale. » C'est en se fondant sur le caractère national tel qu'il se

manifeste à un moment de l'histoire que la pédagogie rendra au caractère national des services importants.

Comment la pédagogie y parviendra-t-elle? Comment, après s'être occupé de la pédagogie comme science, trouver les lois fondamentales tales de l'art pédagogique? Ici encore, la doctrine de l'évolution nous montrera son utilité. Les lois qu'elle marque nous serviront de guide, telles sont la conservation de la force, les rapports intimes de l'esprit et du corps, la corrélation, le balancement des organes. M. de Dominicis insiste sur ce dernier point, dont on méconnaît trop souvent l'importance. « S'occuper exclusivement de l'esprit, c'est détruire l'esprit, car la force psychique est en corrélation avec la force organico-nerveuse; s'occuper exclusivement d'une faculté, c'est détruire les autres; s'opposer à l'ordre naturel de développement de l'activité spirituelle ou les contrarier, c'est espérer des effets impossibles. » Mais ce principe de la corrélation des forces ne peut s'appliquer d'une manière abstraite; il faut toujours tenir compte des circonstances, des tendances héréditaires par exemple. « On peut exiger d'un peuple chez qui s'est peu à peu développée une tendance spéciale, artistique, scientifique ou industrielle, un plus grand exercice des facultés qui sont en rapport avec cette tendance sans nuire à l'économie des autres forces de l'esprit. »

Chez les individus, la vocation s'aperçoit moins facilement : elle n'apparaît pas avant l'éducation. Il convient, pour prévoir les spécialités individuelles, de donner une éducation à larges bases, qui, tout en exerçant à la fois toutes les forces de l'âme, permet encore à l'aptitude particulière de se révéler.

M. de Dominicis s'occupe ensuite de l'éducation des sentiments. Ce sont les sentiments sociaux, altruistes, qu'il faut avoir soin surtout de développer. Ils deviennent la source des meilleures passions personnelles, et, sans eux, l'homme, qui est en apparence dans la société, est en réalité en dehors d'elle. C'est naturellement à la famille que revient la première responsabilité dans l'éducation morale; mais l'État exerce une grande influence sur le développement des sentiments, en agissant sur eux par ses institutions, par la conduite qu'il impose aux citoyens, conduite qui dépend de leurs sentiments et qui par suite réagit directement ou indirectement sur eux.

Entre l'État et la famille, il faut compter l'école parmi les forces qui agissent sur les sentiments. A ce sujet, M. de Dominicis se plaint que bien des choses que l'on enseigne aux enfants ne soient pas aptes à développer leurs sentiments comme il le faudrait. On abuse de l'histoire sainte, qu'il faut connaître sans doute, mais qui ne convient pas à des enfants dans leur première éducation et qu'il vaudrait mieux remplacer par une histoire à grands traits de la Révolution française.

Ce n'est pas tout que de déterminer d'une manière abstraite comment on doit enseigner, il faut savoir aussi ce qu'on doit surtout enseigner. A chaque époque convient une instruction particulière; quelle est celle qui nous convient aujourd'hui? Devons-nous enseigner le chris-

tianisme, la métaphysique, la science? M. de Dominicis n'hésite pas. Les idées qui perdent faveur chez un peuple, dit-il, commencent à lui devenir étrangères ou tout au moins à ne pas lui être nécessaires; il faut les remplacer, et les remplacer par celles qui lui rendent le plus de services, qui excitent son activité, qui contribuent à son bien être et acquièrent de jour en jour plus d'autorité. Or, si nous cherchons quels sont les éléments qui vivifient notre société dans l'ordre économique, dans l'ordre politique, dans l'ordre industriel, nous voyons qu'ils sont représentés par les sciences positives. Les symboles religieux ont perdu tout pouvoir sur l'esprit et sur la volonté, et les systèmes métaphysiques sont tombés dans un discrédit complet. Peut-être ici M. De Dominicis va-t-il un peu loin. Il conclut logiquement que ce qu'il faut aujourd'hui c'est une éducation positive, une éducation scientifique. Il se défend, il est vrai, d'exclure la littérature; mais il y a littérature et littérature: il y a la littérature vivante et la littérature morte, celle qui vit d'idées positives et celle qui n'est animée que d'inspirations vieillies. Je me demande avec quelque crainte ce que la poésie va devenir dans ce système et quelle place on lui accordera dans l'éducation, à laquelle pourtant elle ne me semble pas devoir être absolument inutile. La culture esthétique, sous ses diverses formes, doit-elle être abandonnée? Ne serait-il pas préférable, au contraire, de la développer un peu plus? Quoi qu'il en soit, M. de Dominicis a certainement raison d'insister sur la nécessité qu'il y a de répandre le savoir positif et surtout de faire pénétrer partout l'esprit scientifique, de ne pas séparer la science et la conscience, l'intelligence de l'homme et son cœur.

On voit que la brochure de M. de Dominicis se rapproche par plusieurs points du livre d'H. Spencer. Chez le philosophe italien comme chez le philosophe anglais, nous voyons l'éducation fondée sur les lois générales de la biologie et sur la loi plus générale encore de l'évolution; de même, nous trouvons chez tous les deux l'enthousiasme pour la science et l'amour du progrès.

Le livre de M. Rosa nous arrêtera moins que celui de M. de Dominicis. Ce n'est pas qu'il n'ait aussi sa valeur. M. Rosa est animé des meilleures intentions: il donne une grande quantité d'excellents conseils, évite les excès, s'enthousiasme pour le bien et le beau. La lecture de son livre est certainement une lecture saine et qui peut être utile; mais l'analyse en est impossible, les détails tiennent trop de place, les idées générales n'en ont pas assez. Malgré son intention de faire de la pédagogie une science (il y aurait à discuter ici si la pédagogie n'est pas un art), M. Rosa est en somme assez peu scientifique. Il écoute le sens commun bien plutôt qu'il ne recherche des principes généraux fondés sur les résultats de la science et d'où seront dérivées les généralisations secondaires et les préceptes particuliers. Aussi les idées neuves sont-elles rares dans son livre, ce qui ne veut pas dire que tout y soit indiscutable. La principale idée que développe M. Rosa, c'est que la famille doit jouer un rôle important dans l'éduca-

tion des enfants ; la mère doit faire de cette éducation ses préoccupations principales. Au point de vue de l'éducation physique, de l'éducation morale, de l'éducation intellectuelle, de l'éducation civile, de l'éducation esthétique, les parents peuvent beaucoup. Le but dernier auquel doit tendre l'éducation, c'est de former de bons citoyens ; aussi faut-il y préparer les enfants autant que possible à pouvoir, sous tous les rapports, faire leur devoir dans l'Etat, et M. Rosa insiste pour qu'ils soient élevés dans l'amour de la patrie, pour qu'ils apprennent leurs devoirs envers elle, pour qu'ils sachent un jour se sacrifier s'il le faut et faire on marché de leurs intérêts particuliers, quand les intérêts généraux sont en jeu.

FR. PAULHAN.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

V. LA PERRE DE ROO. *La consanguinité et les effets de l'hérédité.* Paris. In-8°. Germer Baillière.

HAYEM (Armand). *L'être social.* In-12. Paris, Germer Baillière.

HANOVER. *De l'esprit moderne ou essai d'un nouveau discours sur la méthode.* In-12. Paris, Germer Baillière.

SOURY (J.). *De hylozoismo apud recentiores.* In-8°. Paris, Charpentier.

MICHEL (Louis). *Libre arbitre et liberté.* In-12. Paris, Reinwald.

LEFÈVRE (André). *La renaissance du matérialisme.* In-12. Paris, Douin (Bibliothèque matérialiste).

A. LEGOYT. *Le suicide ancien et moderne : étude historique, philosophie, morale et statistique.* In-12. Paris, Drouin.

Dr P. JACOBY. *Études sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme.* In-8°. Paris, Germer Baillière.

Dr J. VALENTI Y VIVÒ. *La biologia en la legislacion.* In-8°. Barcelona, Jepùs.

FOWLER (Thomas). *Francis Bacon.* In-12. London, Sampson, Low, Marston, etc. (*English philosophers*).

SULLY (James). *On illusions.* In-8°. London, Kegan Paul (*International scientific series*).

MORSELLI (E.). *Introduzioni alle Lezioni di Psicologia patologica e di clinica psichiatrica.* In-8°. Torino, Lœscher.

GROT (N.). *Echtche po povodou voprosa o psicologii tchouvstvovanié.* In-8°. Kiev, Milevski.

A. H. DE SOUZA BANDEIRA FILHO. *Or questào penitenciaria no Brazil.* In-8°. Rio de Janeiro, Oliveira.

Deux revues philosophiques nouvelles étaient annoncées simultanément en Italie. Celle de M. Angiulli, la RASSEGNA CRITICA *di opere filosofiche scientifiche et litterarie* a pris les devants ; sa première livraison est de *janvier-février* 1881. C'est une revue bibliographique ; elle ne con-

tient pas d'études originales sur les questions mêmes, elle se borne à présenter l'analyse des ouvrages récents, en l'accompagnant de jugements et de critiques sommaires. Chacun des articles, signés par des hommes comme Sergi, Lombroso, Trezza, Tocco, Schiattarella, Angiulli, est plein de suc dans sa brièveté. Une revue des revues clôt le recueil. Autant qu'on en peut juger par les deux premières livraisons, les récensions, tout en embrassant un petit nombre d'ouvrages italiens de science et de littérature, portent surtout sur les ouvrages de philosophie scientifique (psychologie empirique, anthropologie, sociologie) parus récemment dans toute l'Europe. Les noms des rédacteurs et du directeur indiquent suffisamment l'esprit du nouvel organe : c'est une revue positive, mais étrangère à tout esprit de secte. Elle répond à un besoin très vivement senti dans un pays où la jeunesse studieuse se porte avec une ardeur croissante vers les idées nouvelles, et témoigne d'un progrès qu'elle est appelée à favoriser puissamment à son tour. Elle paraît à Naples, tandis que la Revue de philosophie scientifique de MM. Sergi, Morselli et Ardigó s'organise à Milan. C'est ainsi que le groupe dont nous annoncions la formation dans notre essai sur la *Philosophie expérimentale en Italie* donne chaque jour des marques plus énergiques de sa vitalité. A. E.

Le n° 1 de la *Rivista di filosofia scientifica*, que nous avons annoncé précédemment, n'a pas encore paru, mais on nous communique le sommaire du premier fascicule, qui, à en juger par le sujet des articles et le nom des auteurs, sera des plus attrayants :

MORSELLI : La philosophie et la science. — ARDIGO : L'individualité dans la philosophie positive. — SERGI : Le sens de la couleur dans la perception. — BUCCOLA : Essai expérimental sur la vitesse des processus psychiques. — SICILIANI : La pédagogie expérimentale en Italie. — DELPINO : Fondements de la biologie végétale. — *Notes et documents*. CANESTRINI : L'hérédité des caractères individuels. — CANTONI : La méthode de Galilée dans l'interprétation des lois naturelles. — Revue analytique et bibliographique, etc., etc.

M. Littré, mort le 2 juin, était né à Paris le 1er février 1801. En 1845, il publia l'*Analyse raisonnée du cours de philosophie positive;* en 1849, l'*Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés, conservation, révolution et positivisme* (en 1852; réédité il y a deux ans). En 1867, il fondait avec M. Wyrouboff la *Philosophie positive*. Nous ne rappellerons pas les titres de ses autres ouvrages : ils sont assez connus. La *Revue* se propose d'ailleurs de consacrer un article à l'œuvre et à l'influence philosophique de Littré : elle se borne pour le moment à s'associer aux regrets universels que laisse la mort d'un homme si éminent.

Le propriétaire-gérant :
GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Typ. PAUL BRODARD.

DE LA VALEUR DU SYLLOGISME

Le syllogisme passe avec raison pour le plus rigoureux des raisonnements, ou pour mieux dire pour la seule forme absolument rigoureuse du raisonnement. Quoi de plus rigoureux en effet que cette forme : A est en B, B est en C, donc A est en C, d'après ce principe que tout ce qui est dans le contenu est dans le contenant ?

Et cependant, suivant certains logiciens, cette forme si rigoureuse ne serait autre chose qu'une *pétition de principe*. Cette objection, qui paraît avoir été présentée d'abord par le Dr Campbell dans sa *Logique de la rhétorique*, a été depuis exposée avec précision par St. Mill dans son *Système de Logique*. Voici ses paroles :

« Dans tout syllogisme, considéré comme argument, il y a une *petitio principii*. Quand on dit : Tous les hommes sont mortels ; Socrate est homme ; donc Socrate est mortel, les adversaires de la théorie du syllogisme objectent que la proposition « Socrate est mortel » est présupposée dans l'assertion générale : « *tous* les hommes sont mortels »... que le principe général, loin d'être une preuve du fait particulier, n'est lui-même admis comme vrai que si l'on admet déjà la vérité du fait particulier. »

On suppose donc ce qui est en question : ce qui est le propre de la pétition de principe.

Cette objection, selon M. St. Mill, ne prouve pas du tout que le syllogisme soit en lui-même un procédé vicieux de raisonnement, puisqu'il est évident qu'on ne peut s'en passer et que tout le monde lui attribue la même certitude (sinon la même utilité); mais elle a pour effet d'établir que la théorie habituelle du syllogisme est vicieuse : c'est cette théorie et non le syllogisme lui-même, qui donne prise à l'objection précédente.

Quelle est donc cette théorie, selon Mill?

1. On trouve la même objection dans Proudhon, *Création de l'ordre dans l'humanité*, p. 50, ch. II, § 2.

« Elle repose, dit-il, sur ce principe célèbre : *Dictum de omni et nullo*, principe que l'on peut formuler ainsi : Ce qui est affirmé (ou nié) d'une classe est affirmé (ou nié) de tout ce qui est renfermé dans la classe. Ce principe, suivant Mill, répond au temps où l'on croyait à l'existence des universaux indépendants des objets particuliers. Dans cette hypothèse, le principe *Dictum de omni* avait une signification importante ; car il exprimait la communauté de nature qui dans cette théorie doit être supposée exister entre les substances générales et les substances particulières qui leur sont subordonnées. Que toute chose attribuable à l'universel fût aussi attribuable aux divers individus qui y sont contenus, n'était point alors une proposition identique. C'était une proposition d'une valeur réelle : car l'homme ne signifiait pas tous les hommes, mais quelque chose d'inhérent aux hommes et très supérieur en dignité à tous les individus humains. Mais maintenant qu'on sait qu'une classe, un genre, une espèce, en un mot un universel n'est pas une entité *per se*, mais rien autre ni plus ni moins que la somme de substances individuelles mêmes renfermées dans la classe, et qu'il n'y a de réel que ces objets et le nom commun qui leur est donné je voudrais bien savoir ce qu'on nous apprendrait en nous disant que ce qui peut être affirmé d'une classe le peut être de chaque objet contenu dans cette classe? Le *Dictum de omni* se réduit donc à cette proposition identique : Ce qui est vrai de certains objets est vrai de chacun de ces objets. »

On ne peut admettre, dit encore Mill, pour échapper à ces conséquences, l'échappatoire, du Dr Whately. Suivant ce logicien, la conclusion n'est contenue dans les prémisses que d'une manière *implicite*, et le raisonnement a précisément pour but de la développer, de l'en faire sortir. Mais que veut dire *implicitement?* Est-ce, sans en avoir conscience, sans le savoir? Mais n'est-ce pas là admettre un principe sans examen? Et de quel droit affirmez-vous cette proposition générale, si vous ne savez pas ce qu'elle contient?

La théorie habituelle du syllogisme conduisant à de telles conséquences, ou il faut renoncer au syllogisme, ou il faut renoncer à cette théorie. Mais, suivant Mill, ce n'est pas le syllogisme qui a tort : ce sont les logiciens. Il faut donc ramener la théorie du syllogisme à d'autres principes.

En conséquence, puisque le syllogisme est une pétition de principe lorsque l'on dit que la conclusion doit être contenue dans les prémisses, c'est-à-dire lorsqu'on la définit le conclusion du général au particulier, il faudra dire que la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses, qu'elle s'y ajoute et qu'elle est *une inférence du particulier au particulier*.

Nous exposerons tout à l'heure plus en détail cette théorie. Bor-

nous-nous d'abord à l'indiquer; et, avant d'aller plus loin, examinons la valeur des objections précédentes contre la théorie vulgaire : car il ne sera nécessaire de recourir à une nouvelle théorie que si celle qui est admise paraît insuffisante.

Le nœud de la question est de savoir comment on peut soutenir que la conclusion est déjà dans les prémisses, sans faire une pétition de principe.

Le point vicieux de cette objection, c'est de ne pas voir que la conclusion n'est contenue et accordée dans les prémisses qu'en tant qu'elles sont *réunies;* elle ne l'est pas en tant qu'elles sont *séparées* [1]. Or, dans l'esprit de celui qui nie la conclusion, les prémisses sont séparées l'une de l'autre; il n'y pense pas en même temps: pour que la conclusion se dégage de ces prémisses, il faut que les deux prémisses soient rapprochées, et ce rapprochement est le fait de celui qui prouve, et non de celui qui nie ou qui doute, ou qui demande une preuve. Sans doute, les deux prémisses sont accordées; mais elles ne le sont que séparément; c'est de la réunion, qui fait jaillir la conclusion de leur rencontre; cette réunion conduit donc à une vérité différente de celles qui étaient accordées; et par conséquent il n'y a pas de pétition de principe, quoique la conclusion soit contenue dans les prémisses.

Prenons un exemple : d'une part, j'accorde que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; de l'autre j'accorde, que le triangle est une figure qui a trois côtés et trois angles; je puis certainement penser à l'une de ces propositions sans penser à l'autre; je puis aussi les penser en même temps sans voir entre elles aucun rapport. Il n'y a là que deux propositions séparées, sans lien logique. Mais, si quelqu'un vient à me faire remarquer que chaque côté du triangle est une ligne droite, je vois aussitôt que c'est un plus court chemin, et par conséquent qu'il est plus court que la réunion des deux autres; c'est donc là une vérité nouvelle que j'acquiers et qui n'était nullement contenue dans les prémisses séparées, par conséquent, que je n'accordais pas encore; je ne l'ai accordée que lorsqu'on m'a montré les deux prémisses réunies; mais cette concession ultérieure, c'est la conclusion même.

Mill dit qu'une affirmation implicite est une affirmation sans examen et par conséquent une surprise. Nullement, car je peux très bien affirmer une chose sans la penser expressément, et qu'il me suffise qu'on me le fasse remarquer pour que je l'accorde. Quand je pense une notion générale, je pense à tout ce qu'il y a de commun

1. Cette réponse a été déjà faite par le logicien Morgan. Voir la discussion dans Mill, note, trad. française, p. 235.

entre tous les objets d'un même nom, sans être obligé de penser d'avance tous les cas individuels ou concrets qui pourront se présenter; c'est cela même qu'on appelle abstraction, généralisation. Réciproquement, je puis très bien penser des objets individuels et concrets, ou des espèces déterminées, sans penser aux genres où ces individus ou espèces sont contenues; et c'est ce qui sera nié par Mill moins que par personne, puisqu'il soutient que nous pensons toujours en compréhension et non en extension. Par exemple, je puis penser que toute ligne droite est un plus court chemin, et voir par l'esprit toutes sortes de lignes droites, sans penser au cas où ces lignes seraient les bornes d'une figure; et je peux penser aux bornes d'une figure, sans m'arrêter à la conception de ligne droite; et ces omissions de pensée, où suppressions de pensée, ne sont pas des doutes ou des ignorances, mais de simples omissions; et il suffit qu'on me le fasse remarquer pour que je reconnaisse que ces pensées étaient impliquées dans ce que j'affirmais; ce n'est donc pas une concession surprise, mais une application de l'esprit à une vérité évidente, à laquelle seulement je ne pensais pas.

Ce qui donne souvent l'apparence de cercle vicieux au syllogisme, c'est la trivialité, la banalité, l'inutilité des exemples que l'on invoque, car qui a jamais raisonné ainsi : Tous les hommes sont mortels, Socrate est homme, donc il est mortel? Et on a beau remplacer Socrate par lord Wellington, comme fait St. Mill, le syllogisme n'en est pas plus intéressant pour cela. Cependant il pourrait y avoir tel cas où même ce syllogisme banal prendrait un intérêt, et il cesserait alors par là même de paraître une pétition de principe. Je puis en effet très bien dire d'une manière générale et abstraite : « Tous les hommes sont mortels; » ou encore : « Tout ce qui vit meurt; » sans penser à moi-même. D'un autre côté, je puis penser à moi-même, à tout ce qui me concerne, sans songer que je fais partie du genre humain. Ainsi un Alexandre le Grand pourra presque oublier qu'il est un homme. Il pourrait donc être utile de le lui remémorer, comme faisait son père Philippe, qui se faisait réveiller par ces paroles : Souviens-toi que tu es homme! c'est-à-dire souviens-toi que tu as des devoirs, parce que tous les hommes ont des devoirs; souviens toi que tu dois mourir, parce que tous les hommes meurent.

Je maintiens donc que même dans la théorie classique, le syllogisme n'est nullement une pétition de principe. Le *dictum de omni et nullo* reste vrai, sans aucune tautologie : car je puis penser à la classe sans penser expressément à tels et tels individus ou espèces contenues dans la classe; je prends la notion générique dans sa totalité

sans penser aux applications indéfinies qui peuvent être faites *in concreto* de ce type générique. Ainsi une ligne droite peut être une rue, une grande route, le côté d'une figure, un rayon lumineux, la direction du fil à plomb, l'axe du corps humain, etc.; sous toutes ces formes différentes, qui pourront empiriquement me masquer et me faire oublier la vérité générale préalablement admise, la ligne sera toujours un plus court chemin; or il suffira de me rappeler que toutes ces lignes sont droites pour que j'admette la conclusion. Il n'est donc pas nécessaire que j'aie expérimenté sur toutes les lignes droites possibles, et en particulier sur celles dont il est question ici, par exemple, tel mètre, tel bâton, etc.; il me suffira que ce mètre, ce bâton, cette rue, ce côté de figures rectilignes soient des lignes droites, pour que j'accorde immédiatement qu'elles sont un plus court chemin.

Si la théorie ordinaire est vraie, il est inutile d'en chercher une autre : examinons cependant celle que M. Mill propose de substituer à la théorie classique. Elle consiste à dire que le syllogisme n'est pas une conclusion du général au particulier, ni encore moins du particulier au général, mais du *particulier* au *particulier*.

Par exemple, lorsqu'on veut prouver que Socrate est mortel, on ne parle pas en réalité de tous les hommes, mais de ceux-là seulement qui sont morts jusqu'à présent : et c'est de la mort de ceux-là que l'on conclut à la mort de Socrate. C'est donc comme si l'on disait : A, B, C...N sont morts; or Socrate ressemble à A, B, C...N; donc il mourra. Ici, il n'y a point de pétition de principe, parce que Socrate n'est pas compris dans la majeure; mais alors cette majeure n'est pas universelle, elle est particulière. Je n'ai vérifié le fait que sur un certain nombre d'hommes, quoique ce nombre soit très grand; mais je passe, en vertu de la similitude des caractères de ces hommes, à un autre homme, non compris parmi eux, et par conséquent je vais du particulier au particulier.

En d'autres termes, le syllogisme n'est qu'une induction : et il n'y a pas d'autre raisonnement possible que celui-là.

Est-ce à dire cependant qu'il n'y a pas de syllogisme proprement dit et qu'il faille supprimer la théorie de la déduction? Il s'en faut de beaucoup. M. St. Mill admet, aussi fortement qu'aucun logicien (plus même encore que D. Stewart et plus que la *Logique* de P. R), l'importance et la nécessité de la forme syllogistique; seulement il pense qu'il faut l'expliquer différemment.

La majeure d'un syllogisme n'est autre chose, suivant lui, qu'un *memento* ou *memorandum*, un enregistrement de mes expériences passées, memorandum que j'exprime sous forme générale, parce

que cette forme est commode pour rassembler une grande multitude de choses sous un même signe, sans être obligé de penser à une multitude de choses particulières. C'est ainsi qu'en algèbre je me sers utilement des lettres *a*, *b*, *c*, etc., pour exprimer des quantités quelconques. J'ai donc dans l'esprit un certain nombre de majeures qui ne sont que le résumé de mes expériences et qui peuvent s'exprimer ainsi : Tous les objets qui auront tels attributs communs (par exemple, la stature droite, la parole, l'intelligence,) et que par raison je réunis dans un nom commun, celui d'*homme*) auront-tel autre attribut, différent du précédent (par exemple la mortalité), également commun.

Cette règle générale m'étant donnée, je n'ai plus qu'à chercher si dans un cas particulier, tel être a les premiers attributs, auquel cas je le range dans la catégorie d'homme, et par là seul je lui applique l'attribut surajouté aux précédents. *Je ne tire pas cette conclusion de la formule*, mais je conclus *conformément à la formule*. L'opération n'est pas une *inférence*, mais une *interprétation*.

L'opération est plus évidente encore lorsque la majeure, au lieu d'être le résultat de l'induction, est le résultat d'une autorité extérieure, d'une loi par exemple. Le législateur décide que l'escroquerie c'est-à-dire, par définition, tel ou tel ordre de faits, sera punie de telle peine. Le juge, quand il a un accusé devant lui, n'a plus qu'à rechercher si les actes qui lui sont imputés rentrent ou ne rentrent pas dans la définition.

Si le syllogisme n'est qu'une conclusion du particulier au particulier, on demandera pourquoi la majeure est générale, et pourquoi elle doit l'être pour garantir la solidité de la conclusion. Pourquoi ne pas prendre le chemin le plus court? Pourquoi nous forcer « à gravir la montagne pour la redescendre ensuite » ? Aussi, suivant Mill, pouvons-nous toujours si nous le voulons, et nous le faisons souvent, passer immédiatement du particulier au particulier. Mais il y a grand avantage à traduire notre expérience passée en une proposition générale et « à faire passer l'argument par le canal circulaire de l'induction des cas connus à la proposition générale, et de l'application subséquente de la proposition générale au cas non connu. »

La raison principale donnée par Mill, c'est :

« Qu'en concluant d'une suite d'observations individuelles à un cas nouveau, que nous ne connaissons qu'imparfaitement, rien presque ne peut nous prémunir contre la négligence ou nous empêcher de céder à quelque entraînement de nos désirs ou de notre imagination, tandis

que, si nous plaçons devant nos yeux une classe entière de faits, il est alors très vraisemblable que, si les prémisses sont insuffisantes, nous découvrirons le vice de notre généralisation. Si par exemple, pendant le règne de Marc-Aurèle, un sujet romain, obéissant à la tendance naturellement imprimée aux imaginations et aux espérances par la vie et le caractère des Antonins, avait conclu que Commode serait un bon souverain, il n'aurait été désabusé que par une triste expérience. Mais, s'il avait réfléchi que sa conclusion n'était valable qu'autant que la même preuve pouvait garantir une proposition générale, celle-ci, par exemple, que tous les empereurs romains sont de bons souverains, il aurait immédiatement pensé à Néron, Domitien et à d'autres exemples, qui lui auraient montré la fausseté de cette proposition générale dans laquelle Commode était englobé. »

Le syllogisme est donc une sorte d'épreuve qui consiste à traduire d'abord dans une proposition générale la conclusion particulière que l'on veut obtenir, en voyant si elle supporte la généralité. Mill semble ici nous donner un *canon logique* de la vérité, analogue au *canon moral* du juste et de l'injuste donné par Kant sous cette forme : Si vous voulez savoir si telle action particulière est bonne ou mauvaise, traduisez la maxime de votre action en une maxime de législation universelle pour toute la nature, par exemple : il est dans mon intérêt actuel de mentir ; traduisez : il est permis à tout le monde de mentir par intérêt ; ce sera la réduction à l'absurde de votre maxime personnelle. St. Mill dit de même : Si vous voulez savoir si une proposition particulière doit être inférée de vos expériences antérieures, traduisez-la en une proposition générale ; si cela est impossible, ce sera la réduction à l'absurde de cette proposition.

Que l'on ne croie pas d'ailleurs que l'on traduise ainsi l'expérience passée en une proposition générale, pour en tirer ensuite, comme y étant contenue, la proposition particulière, car ce serait retomber dans la pétition de principe réfutée plus haut : mais c'est qu'il y a identité, dans cette circonstance, entre la proposition particulière et la proposition générale, et elles s'impliquent l'une l'autre. C'est que, « si de l'observation passée on peut conclure à un fait nouveau, on peut conclure par cela même à un nombre indéfini de ces mêmes faits. Toute induction qui suffit pour prouver un fait prouve une multitude indéfinie de faits. L'expérience qui justifie une prédiction isolée doit pouvoir justifier un théorème général. »

Telle est la théorie de M. Mill, et elle paraît avoir eu en Angleterre un grand succès. Cependant elle nous paraît insoutenable et contradictoire.

Elle se compose de deux parties :

La première, c'est que la déduction, comme l'induction, repose sur un procédé fondamental, qui n'est ni le passage du particulier au général ni du général au particulier, mais du particulier au particulier.

La seconde, c'est que néanmoins il est bon de traduire ce passage du particulier au particulier en une proposition générale qui exclura par l'absurde les fausses conclusions particulières auxquelles on peut être entraîné par mille causes diverses.

De ces deux propositions, la première est la négation de toute logique; la seconde, qui contredit la première, est, sous une autre forme, le retour à la théorie traditionnelle, réfutée par l'auteur.

1° Le passage du particulier au particulier n'est en réalité ni une induction ni une déduction : ce n'est pas même un raisonnement; ce n'est pas une opération logique; c'est une opération machinale, qui n'est ni vraie ni fausse, qui peut être vraie ou qui peut être fausse selon les cas, et c'est précisément la fonction de la logique de définir ces cas.

Que le passage du particulier au particulier puisse être tantôt vrai, tantôt faux, c'est ce qui résulte de l'expérience.

L'enfant qui s'est brûlé une fois le doigt au flambeau le retirera une autre fois pour ne pas se brûler de nouveau; et il aura raison, mais par hasard; car une autre fois, en agissant de même, il pourra avoir tort; car par exemple, s'il a mangé une fois un fruit amer, il pourra ensuite refuser ce fruit, croyant qu'il doit être amer : et ce sera une erreur. Toutes les erreurs, les superstitions, sont de fausses inférences du particulier au particulier. C'est sans doute un des grands principes de la prudence dans la vie pratique; mais c'est un principe d'erreur et de paresse intellectuelle autant que de perfection pratique.

Or, si nous nous demandons dans quel cas le passage du particulier au particulier est vrai, nous verrons que c'est lorsqu'il est réellement un passage du particulier au général; nous ne pouvons prévoir le particulier qu'en tant qu'il est général : ainsi je ne peux rien prévoir de Paul en tant que Paul, mais seulement en tant qu'homme. De ce que Pierre, Joseph, André ont fait telle et telle chose, comment pourrais-je conclure que Paul en fera autant? De ce que, à telle et telle date, telle chose est arrivée, comment pourrais-je conclure qu'à telle autre date telle chose arrivera? Mill ne voit pas que ce qu'il appelle le particulier n'est autre chose que le général; ce que je conclus ne concerne pas le fait en particulier, mais un fait *quelconque* (c'est-à-dire indéterminé), et cela serait aussi vrai de tout

autre fait semblable que de celui-là, et c'est parce que ce sera vrai de tout autre fait semblable que ce sera vrai de celui-là; autrement, je n'en pourrais rien dire, à moins d'avoir la double vue, et il n'y aurait plus là raisonnement, mais intuition. Le particulier, en tant que particulier, ne peut être que perçu; en tant qu'il est prévu, c'est qu'il est général. Je prévois que dans telle famille pourra naître tel enfant, parce que j'ai vu très souvent un fait semblable; je prévois qu'il ressemblera à son père ou à sa mère, qu'il pourra avoir telle ou telle qualité, si tout ce qu'on dit de l'hérédité est vrai; mais je ne peux pas prévoir les traits de son visage, ni le son de sa voix. On n'a jamais vu un peintre faire un portrait *à priori*, et, en supposant par impossible que cela fût, ce ne pourrait qu'en être combinant l'action commune de toutes les lois générales qui président à la confection du visage humain, et par conséquent en passant toujours du particulier au général. Mill ne l'avoue-t-il pas lui-même en disant « que, toutes les fois que par l'induction on peut conclure à un fait nouveau, on peut conclure par cela même à un nombre indéfini des mêmes faits. » C'est donc, en réalité, le général que l'on constate, et non le particulier.

Il n'y a donc pas de passage logique du particulier au particulier.

Reste à savoir maintenant si le syllogisme ne serait autre chose qu'une induction.

Mais nous avons d'abord le témoignage de Mill lui-même, qui distingue le syllogisme de l'induction. Seulement, il y distingue deux opérations : 1° l'établissement de la majeure, qui est une induction véritable; 2° la déduction proprement dite, qui n'est que l'interprétation de la loi générale appliquée à un cas particulier.

1° Pour ce qui est du premier point, nous dirons que nul logicien n'a considéré l'établissement de la majeure comme faisant partie du syllogisme. Pour le syllogisme, la majeure est supposée donnée (de quelque manière qu'elle soit donnée). Si elle est contestée, je puis la prouver, soit par induction, soit par syllogisme; mais c'est une nouvelle opération, qui n'est pas celle que j'analyse, quoiqu'elle en soit supposée. Mill veut que la vraie majeure soit particulière; mais alors pourquoi la traduire en proposition générale? Si mon point de départ est une somme d'expériences particulières, il faut, avant de conclure à un nouveau cas, que ces expériences particulières se soient traduites en une proposition générale; or cela, c'est induction, ce n'est pas syllogisme. Cette induction est supposée faite quand la déduction commence, et c'est en définitive ce que reconnaît Mill, revenant insensiblement à la théorie classique, lorsqu'il dit : « Nous suivrons l'usage d'appeler plus spécialement induc-

tion le procédé par lequel on établit la proposition générale, et de conserver pour le restant de l'opération, qui consiste en substance à interpréter cette proposition, le nom de *déduction.* » Ainsi la déduction reste distincte de l'induction, même en supposant que celle-ci lui fournisse ses principes.

Mais ceci n'est nullement évident : car, d'une part, la logique est incompétente pour résoudre la grande question, s'il y a ou s'il n'y a pas de principes *à priori*, supérieurs à l'expérience et qui, par conséquent, ne seraient pas le résultat de l'induction. Dans cette hypothèse, la première opération dont parle Mill pour constituer le syllogisme n'existerait pas; et la déduction n'en existerait pas moins : l'induction n'est donc pas une partie essentielle et intégrante du procédé déductif.

Enfin Mill lui-même accorde que la majeure n'est pas toujours le résultat de l'induction.

« Elle peut se présenter, dit-il, comme provenant d'un témoignage admis comme autorité : par exemple, une théorie scientifique admise sans examen, par l'autorité seule de l'auteur, ou une doctrine théologique sur celle de l'Ecriture. Elle peut être une prescription, une loi imposée par le législateur. »

Dans tous ces cas, la majeure est donnée, acceptée sans que nous ayons à la faire nous-même et à y rien changer : et cependant nous y appliquons la déduction. La déduction se distingue donc essentiellement de l'induction.

2° Si donc nous retranchons la première opération ou l'établissement des majeures, il reste, pour constituer le syllogisme, la seconde, à savoir l'interprétation de la majeure donnée. Reste maintenant à savoir si la théorie ainsi présentée ne revient pas purement et simplement à la théorie reçue.

Du moment qu'on accorde que la conclusion particulière ne peut être vraie qu'en tant qu'on est autorisé à la considérer comme générale, c'est comme si l'on disait qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est contenue, impliquée dans une proposition générale. C'est ce qu'on exprime en disant que la conclusion est contenue dans la majeure. La doctrine de Mill sur ce point n'a donc rien qui la distingue de la doctrine vulgaire : car, quelque effort qu'il fasse pour soutenir que nous inférions le particulier du particulier, il est obligé de reconnaître que cette inférence est fausse, toutes les fois qu'elle ne peut pas être généralisée; le particulier n'est donc ici garanti que par le général, qu'en tant que contenu dans le général.

Mais, maintenant, le raisonnement ne se compose pas seulement

d'une majeure et d'une conclusion; il faut une mineure. Quel est le sens de la mineure? La mineure, suivant Mill, nous sert à *interpréter* la formule générale, le *memorandum* exprimé par la majeure. Elle sert à nous rappeler que la conclusion est une partie de la majeure, que nous l'avons déjà affirmée en affirmant la majeure. La majeure exprime notre croyance qu'un certain attribut appartient à une certaine classe d'attributs : la mineure nous rappelle que telle chose possède cette classe d'attributs, et qu'elle est par conséquent une de ces choses dont nous avons préalablement affirmé l'attribut nouveau.

En quoi une telle explication diffère-t-elle du principe posé par P. R : « La majeure doit contenir la conclusion, et la mineure *faire voir* qu'elle la contient ? » Dire que la mineure sert à faire voir que la majeure contient la conclusion, n'est-ce pas dire que la mineure sert à interpréter la majeure? n'est-ce pas dire que la mineure nous sert à nous rappeler qu'en affirmant la majeure nous avons déjà affirmé la conclusion?

Ainsi, en supposant que Mill ait exactement exprimé par sa formule le procédé du raisonnement déductif, nous voyons qu'il ne nous apprend par là rien de plus que ce que nous disent les logiciens sous une autre forme. Il nous masque l'essence du syllogisme en la ramenant d'abord à deux procédés, dont l'un est absolument illégitime (passage du particulier au particulier), et dont l'autre ne sert qu'à nous fournir la majeure (induction), ce qui est une opération antérieure et distincte. Enfin, quand il arrive à la *déduction* proprement dite, il ne peut pas dire autre chose que ce que tout le monde dit, à savoir que la mineure, en interprétant la majeure, nous y fait découvrir la conclusion.

Reste à savoir maintenant si cette manière de représenter les choses est plus exacte en réalité que celle des logiciens, à laquelle elle est identique en substance. Or nous disons, avec un savant logicien allemand, Uberweg, qu'il n'en est rien. Sans doute il peut arriver quelquefois que la mineure serve à nous rappeler ce que nous avions oublié, mais que nous avions affirmé auparavant. Le syllogisme ne serait alors qu'un déchiffrement de notes : mais, souvent aussi, le syllogisme nous fait voir dans la majeure des vérités auxquelles nous n'avions jamais pensé, et qui nous sont entièrement nouvelles. Il est alors tout autre chose qu'un déchiffrement. Il conduit à de véritables découvertes.

« Par exemple, si je dis : Tout corps qui décrit autour du soleil une orbite elliptique est un corps obscur; par conséquent, Vesta est un corps opaque ; je ne puis certainement reconnaître la majeure comme

tion le procédé par lequel on établit la proposition générale, et de conserver pour le restant de l'opération, qui consiste en substance à interpréter cette proposition, le nom de *déduction.* » Ainsi la déduction reste distincte de l'induction, même en supposant que celle-ci lui fournisse ses principes.

Mais ceci n'est nullement évident : car, d'une part, la logique est incompétente pour résoudre la grande question, s'il y a ou s'il n'y a pas de principes *à priori*, supérieurs à l'expérience et qui, par conséquent, ne seraient pas le résultat de l'induction. Dans cette hypothèse, la première opération dont parle Mill pour constituer le syllogisme n'existerait pas; et la déduction n'en existerait pas moins : l'induction n'est donc pas une partie essentielle et intégrante du procédé déductif.

Enfin Mill lui-même accorde que la majeure n'est pas toujours le résultat de l'induction.

« Elle peut se présenter, dit-il, comme provenant d'un témoignage admis comme autorité : par exemple, une théorie scientifique admise sans examen, par l'autorité seule de l'auteur, ou une doctrine théologique sur celle de l'Ecriture. Elle peut être une prescription, une loi imposée par le législateur. »

Dans tous ces cas, la majeure est donnée, acceptée sans que nous ayons à la faire nous-même et à y rien changer : et cependant nous y appliquons la déduction. La déduction se distingue donc essentiellement de l'induction.

2° Si donc nous retranchons la première opération ou l'établissement des majeures, il reste, pour constituer le syllogisme, la seconde, à savoir l'interprétation de la majeure donnée. Reste maintenant à savoir si la théorie ainsi présentée ne revient pas purement et simplement à la théorie reçue.

Du moment qu'on accorde que la conclusion particulière ne peut être vraie qu'en tant qu'on est autorisé à la considérer comme générale, c'est comme si l'on disait qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est contenue, impliquée dans une proposition générale. C'est ce qu'on exprime en disant que la conclusion est contenue dans la majeure. La doctrine de Mill sur ce point n'a donc rien qui la distingue de la doctrine vulgaire : car, quelque effort qu'il fasse pour soutenir que nous inférions le particulier du particulier, il est obligé de reconnaître que cette inférence est fausse, toutes les fois qu'elle ne peut pas être généralisée; le particulier n'est donc ici garanti que par le général, qu'en tant que contenu dans le général.

Mais, maintenant, le raisonnement ne se compose pas seulement

d'une majeure et d'une conclusion; il faut une mineure. Quel est le sens de la mineure? La mineure, suivant Mill, nous sert à *interpréter* la formule générale, le *memorandum* exprimé par la majeure. Elle sert à nous rappeler que la conclusion est une partie de la majeure, que nous l'avons déjà affirmée en affirmant la majeure. La majeure exprime notre croyance qu'un certain attribut appartient à une certaine classe d'attributs : la mineure nous rappelle que telle chose possède cette classe d'attributs, et qu'elle est par conséquent une de ces choses dont nous avons préalablement affirmé l'attribut nouveau.

En quoi une telle explication diffère-t-elle du principe posé par P. R : « La majeure doit contenir la conclusion, et la mineure *faire voir* qu'elle la contient ? » Dire que la mineure sert à faire voir que la majeure contient la conclusion, n'est-ce pas dire que la mineure sert à interpréter la majeure? n'est-ce pas dire que la mineure nous sert à nous rappeler qu'en affirmant la majeure nous avons déjà affirmé la conclusion?

Ainsi, en supposant que Mill ait exactement exprimé par sa formule le procédé du raisonnement déductif, nous voyons qu'il ne nous apprend par là rien de plus que ce que nous disent les logiciens sous une autre forme. Il nous masque l'essence du syllogisme en la ramenant d'abord à deux procédés, dont l'un est absolument illégitime (passage du particulier au particulier), et dont l'autre ne sert qu'à nous fournir la majeure (induction), ce qui est une opération antérieure et distincte. Enfin, quand il arrive à la *déduction* proprement dite, il ne peut pas dire autre chose que ce que tout le monde dit, à savoir que la mineure, en interprétant la majeure, nous y fait découvrir la conclusion.

Reste à savoir maintenant si cette manière de représenter les choses est plus exacte en réalité que celle des logiciens, à laquelle elle est identique en substance. Or nous disons, avec un savant logicien allemand, Uberweg, qu'il n'en est rien. Sans doute il peut arriver quelquefois que la mineure serve à nous rappeler ce que nous avions oublié, mais que nous avions affirmé auparavant. Le syllogisme ne serait alors qu'un déchiffrement de notes : mais, souvent aussi, le syllogisme nous fait voir dans la majeure des vérités auxquelles nous n'avions jamais pensé, et qui nous sont entièrement nouvelles. Il est alors tout autre chose qu'un déchiffrement. Il conduit à de véritables découvertes.

« Par exemple, si je dis : Tout corps qui décrit autour du soleil une orbite elliptique est un corps obscur; par conséquent, Vesta est un corps opaque; je ne puis certainement reconnaître la majeure comme

valable si je ne sais par avance que Vesta appartient au groupe des corps qui décrivent autour du soleil une révolution elliptique, et en même temps que Vesta est un corps obscur (n'ayant pas de lumière propre). Je puis si peu déduire la vérité de la conclusion de la vérité des prémisses, qu'au contraire ma conviction dans la vérité de la première prémisse à son fondement dans ma conviction de la vérité de la conclusion, et que, si la conclusion était incertaine ou fausse, la prémisse suivrait le même sort. La proposition que toutes les planètes ne nous apparaissent que dans l'intérieur du zodiaque (ce qui est vrai de toutes les anciennes planètes) perd sa valeur d'apparente universalité, aussitôt que, parmi les astéroïdes, un certain nombre ont pu être trouvés, qui dépassent le cercle du zodiaque; et l'on ne peut pas conclure de la proposition générale, comme si elle pouvait se soutenir indépendamment des observations particulières, qu'il ne peut se trouver de planète qui gravite en dehors de ces limites : car la planète Pallas est justement dans ce cas. Mais il n'en est pas de même dans tous les cas. Si par exemple, nous avons des raisons de supposer d'avance une certaine loi générale, comme loi de la nature, l'universel sera reconnu comme vrai *avant* la découverte de la totalité du particulier; et de cette proposition universelle on pourra tirer la découverte du particulier. Par exemple, depuis Newton, on peut considérer les lois de Képler comme universellement vraies, sans avoir eu besoin de faire l'épreuve sur toutes les planètes et sur tous les satellites; et même par conséquent, aussi souvent qu'une nouvelle planète a été découverte, on peut lui appliquer syllogistiquement avec une pleine confiance les lois précédentes. Même la certitude des lois déduites du principe de la gravitation que les révolutions d'Uranus paraissent contraires à ces lois, cette observation, bien loin de porter atteinte à leur certitude, autorisait au contraire la supposition d'une planète non observée, qui devait modifier le cours de cette révolution, conclusion qui a conduit à la découverte de Neptune[1]. »

Ainsi, dans beaucoup de cas, le syllogisme conduit à des vérités inconnues : il n'est donc pas seulement, comme l'a dit Mill, un déchiffrement d'une proposition déjà connue. Outre ce défaut, sa formule en a encore un autre non moins grave : c'est de supposer que la majeure préexiste toujours dans tout syllogisme, et qu'il ne s'agit que de l'interpréter. Mais, au contraire, il arrive très souvent, comme l'a remarqué P. R., que c'est la conclusion qui préexiste sous forme de *thèse* ou de *question*. Par exemple, dans une assemblée délibérante, on ne commence pas par passer des principes pour en chercher des conséquences, ce qui est une opération toute spéculative; ce sont au contraire des questions qui se présentent; et, pour les résoudre, on s'élève aux principes. Par exemple, une question s'élève;

1. Uberweg, *System der Logik*, § 101, 3e édition.

une guerre est proposée à l'assemblée du pays : Faut-il la faire, faut-il ne pas la faire? Deux propositions contraires, deux conclusions contraires sont en présence. Peut-on dire que chacune de ces conclusions a été affirmée d'avance dans une induction antérieure, et qu'il ne s'agit plus que de déchiffrer le sens de cette induction? N'est-il pas évident que, dans le principe antérieur que j'ai pu me former par l'expérience, je n'ai pas pu faire entrer en ligne de compte la guerre actuelle, à laquelle je n'ai jamais pensé de ma vie? Dire que la conclusion à tirer fait partie de mes notes, que je n'ai plus qu'à les consulter, à les débrouiller, que tout cela est dans mon *agenda*, etc., n'est-ce pas la plus étrange manière de présenter l'opération? On ne la présentera pas d'une manière plus exacte, en disant que je n'ai qu'à généraliser la conclusion pour voir si elle est vraie; car je ne puis dire, ni : *Toute* guerre doit être évitée, ni : *Nulle* guerre ne doit être évitée : car ces deux propositions sont fausses, au moins au point de vue de la politique. Je ne puis dire qu'une chose : c'est que *quelques* guerres doivent être évitées, mais cela ne m'apprend pas si la guerre actuelle est de ce nombre. La vraie solution ne peut se trouver qu'en cherchant si la guerre en question est du nombre des choses qui doivent être évitées et en me demandant quelles sont ces choses. C'est ce qu'on appelle la recherche du moyen terme. Or j'en trouve ici plusieurs, tels que : l'injustice, l'imprévoyance, l'inutilité, etc. Je n'ai plus qu'à examiner si la guerre en question rentre dans ces différents cadres.

En d'autres termes, comme l'a dit profondément Aristote, qui restera toujours le maître dans cette théorie, le moyen terme correspond à la cause, τὸ μὲν γὰρ ἄιτως τὸ μέσου (Ar., Polit., II, 2, 90, a. 6)[1]. En effet la question précédente se pose ainsi : pourquoi telle guerre doit-elle être évitée? Parce qu'elle est injuste; parce qu'elle est inutile; parce qu'elle est imprévoyante. L'injustice, l'inutilité, l'imprévoyance sont des *motifs* (ou des causes) d'éviter une chose. On présentera la même chose d'une autre manière disant : La guerre actuelle serait funeste, *parce* qu'elle est injuste, inutile, imprévoyante, et ce sont là en effet des causes qui peuvent rendre une guerre funeste.

Examinons tout les syllogismes (excepté les cas de tautologie, qui sont ceux qui remplissent les manuels), on verra que le moyen terme y remplit le rôle de la *cause*. C'est ainsi que Neptune est la cause des perturbations d'Uranus, conformément à ce syllogisme : Tout astre qui subit l'influence d'une planète est troublé dans ses révolutions, Uranus est un astre qui subit l'influence d'une planète, donc il est troublé dans son cours (dans le cours qu'il devrait suivre d'après

1. Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 2 : Τὸ μὲν γαρ ἄιτιον τό μέσον.

les influences connues). En d'autres termes, les déviations de son cours ne sont pas des exceptions à la loi de Newton, des objections contre cette loi, mais de simples *perturbations*, c'est-à-dire des applications mêmes de la loi en raison d'une cause qui vient compliquer l'action des précédentes.

A la vérité, il est permis de dire que l'invention des moyens termes n'appartient pas au syllogisme; il est l'œuvre de l'analyse; mais de l'invention des moyens termes résulte forcément le syllogisme lui-même, qui se trouve fondé par cela seul que le moyen terme est posé.

Enfin on peut encore contredire Stuart Mill, lorsqu'il avance qu'on ne *doit* pas nécessairement raisonner sur un syllogisme, mais seulement qu'on le *peut*. S'il entend parler de la forme extérieure, il a raison : s'il entend parler du syllogisme intérieur, nécessairement engagé dans l'acte de l'esprit, il a tort. Car tout raisonnement (autre que l'inductif) qui ne pourra se traduire en syllogisme intérieur, c'est-à-dire qui ne supposera pas une majeure exprimée ou sous-entendue, est faux, comme nous l'avons prouvé de la prétendue inférence du particulier au particulier. On dira donc que tout raisonnement déductif peut sans doute ne pas être mis en forme, mais implique essentiellement un syllogisme intérieur constitué suivant les règles de la logique; de même que toute mensuration pratique n'implique pas une science expresse de la géométrie, mais est nécessairement conforme à la géométrie, que celui qui l'opère le sache ou qu'il l'ignore.

En conséquence :

1° Il est faux que le syllogisme soit une pétition de principe.

2° Le fameux axiome *Dictum de omni et nullo* reste le principe fondamental de toute déduction syllogistique.

P. JANET,
de l'Institut.

LA
PHILOSOPHIE EN ÉCOSSE AU XVIIIe SIÈCLE
ET LES ORIGINES
DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE [1]

Il était impossible de séparer Smith de Hutcheson; mais, à suivre l'ordre des temps, Hume viendrait un peu avant Smith. La doctrine de Hume marque le point où la pensée écossaise, jusque-là confinée dans son horizon restreint, entre dans le grand courant de la pensée européenne et s'enrichit des résultats obtenus par les investigations antérieures. Dès lors, au lieu de porter son principal effort sur la morale, c'est la psychologie et dans la psychologie la théorie de l'entendement qu'elle approfondit surtout; elle scrute les principes même de la connaissance et par là renouvelle entièrement la philosophie. Moment trop court, suivi d'un recul et d'un isolement prolongés, mais où l'Écosse exerça une influence décisive sur les destinées de l'esprit humain.

C'est surtout par Berkeley [2] que Hume fut initié aux lumières acquises par les philosophes du siècle précédent. Berkeley en effet résume Locke et Malebranche, le sensualisme anglais et l'idéalisme cartésien. Il avait dirigé contre le matérialisme une critique de l'idée de substance, qui fournit à Hume, comme on le sait, le modèle de sa critique de l'idée de cause et que celui-ci sut tourner contre le spiritualisme, en appliquant à la substance de l'esprit ce que son devancier avait dit de la substance matérielle. Entre l'idéalisme de l'un et le phénoménisme de l'autre, il n'y a que l'intervalle de quelques dogmes théologiques. Berkeley était fort goûté en Écosse; une société de jeunes gens s'était fondée à Édimbourg exprès pour obtenir de lui des renseignements sur le sens de sa doctrine, et il

1. Voir la *Revue philosophique*, juillet 1881, p. 18.
2. Voir, Penjon, *la Vie et les Œuvres de Berkeley* (Germer Baillière, Paris, 1879); et *Revue scientifique* du 27 juin 1879, un article où nous avons analysé et critiqué cet ouvrage.

avait coutume de dire que nulle part ses raisonnements n'avaient été mieux compris que dans ce cercle de jeunes Écossais. Hume fut donc tout naturellement informé de ses conclusions et pénétré de son influence, lui-même a pris soin de nous dire le cas qu'il faisait de l'explication berkeleyenne des idées générales, où il voit « l'une des plus grandes et des plus importantes découvertes qui aient été faites en ces dernières années dans la république des lettres (trad. Pillon, page 29). Mais l'idéalisme qu'il lui emprunte ne sera plus mis au service de la foi. L'intolérance ecclésiastique avait semé en Écosse comme ailleurs des semences de révolte, et déjà les théistes anglais poussaient presque jusqu'au scepticisme leurs attaques contre les doctrines de l'école. Glanvill en 1665, dans sa *Scepsis scientifica* ou l'*Ignorance reconnue, chemin de la vérité*, avait nié que nous puissions percevoir aucune cause. Les *Essais* de Collins, dirigés contre la croyance commune à la liberté morale, sa lettre à Clarke (1708) où il combat, après Coward et Dodwell, l'immortalité de l'âme, lui avaient valu le surnom de libre penseur. Ajoutons à ces influences l'impression persistante des ouvrages de Hobbes, et nous comprendrons l'extension croissante de l'incrédulité dans ce milieu même où grandissait Hume. A côté de lui, dans son district, David Dudgeon allait être traduit devant le Presbytère, puis devant le Synode pour la hardiesse de sa théologie naturelle, où se mêlaient les idées de Berkeley et celles de Spinoza. En voilà assez pour justifier, en ce qui concerne la genèse de la philosophie de Hume, la loi de continuité qui s'applique à la naissance des plus puissants esprits comme des plus faibles, et pour nous faire voir en lui le représentant de toutes les grandes doctrines immédiatement antérieures, Leibniz excepté. Mais avant tout Hume reste Écossais; il n'y a aucune raison de le considérer comme un génie hors cadre et de le séparer des philosophes ses compatriotes et ses amis. Comme eux, il fonde sur l'expérience la psychologie, la morale et la politique; comme eux, il croit que la portée de l'esprit est limitée et nie que l'objet de la connaissance soit entièrement intelligible, c'est-à-dire réductible en démonstrations; comme eux, il en appelle à l'instinct pour rendre compte de nos facultés élémentaires dans le domaine de la pensée et dans le domaine de l'action; comme eux enfin, en dépit de ses prédilections personnelles pour les doctrines négatives et sceptiques, il garde un reste de foi en l'existence de Dieu : infidèle en ce point à la rigueur systématique de ses déductions, mais bien conforme au tempérament intellectuel de sa race et aux habitudes invétérées de son milieu. Il n'est donc pas étranger à l'Ecole écossaise; il en sort, et il y exerce, comme nous

le verrons, une influence considérable : il la domine et en marque l'apogée [1].

L'envisageant comme Écossais, nous n'avons pas à exposer sa philosophie tout entière; notre tâche se borne à mettre en relief quelques points de son système et à montrer par là quels progrès l'Ecole à laquelle il appartient a réalisés au bénéfice de tous dans la conception scientifique de l'esprit humain et du monde.

I. *Théorie de la connaissance.* — C'est l'aversion de la théologie scolastique, c'est le désir de se débarrasser des fantômes monstrueux, enfantés par l'imagination des docteurs, qui donna l'impulsion à la pensée de Hume. Il poursuit en cela l'œuvre d'affranchissement commencée par ses devanciers immédiats; mais il se rattache aussi par ce trait à l'antique adversaire de la superstition, à celui que Lucrèce met au-dessus des dompteurs de monstres légendaires, à Épicure. Tant que durera l'empire des superstitions populaires et des métaphysiques qui les supportent, il n'y aura de repos ni pour l'esprit ni pour le cœur. Il faut donc attaquer l'ennemi dans son repaire et, « pour affranchir la science une fois pour toutes de ces questions abstruses », pour délivrer les esprits qui étouffent « sous le poids des préjugés et des craintes superstitieuses », « détruire la fausse métaphysique. » A dire vrai, Hume veut détruire non seulement la métaphysique des théologiens mais la religion elle-même. Smith déteste le clergé en presbytérien, Hume en philosophe. Personnellement, il compte des amis parmi les *clergymen;* mais, visant à l'affranchissement total de la raison, il souhaite la disparition de toute Eglise.

Le seul moyen de bannir les illusions troublantes « est d'examiner avec soin la nature humaine et de montrer par une analyse exacte de ses pouvoirs et de ses facultés qu'elle n'est point faite pour s'élever à des sujets aussi ardus et aussi transcendants. » Il s'agit de limiter la portée de l'intelligence de manière à la dissuader à jamais de prendre son essor vers des régions inaccessibles. L'analyse de l'entendement est le fondement de la vraie métaphysique. En effet, l'esprit humain contient les principes de toute science. « Même les *mathématiques*, la *philosophie naturelle* et la religion naturelle dépendent en quelque façon de la connaissance de l'homme, puisqu'elles sont comprises dans la connaissance humaine, puisque

1. Voir sur Hume l'excellent travail historique de M. Compayré : *La philosophie de D. Hume*, Paris, Thorin, 1873, et le livre de Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*, Paris, Baillière, 1880. Nous nous servons pour la première partie du *Traité de la nature humaine* et des *Essais* de la traduction remarquable de MM. Pillon et Renouvier, précédée d'une introduction très intéressante.

ce sont les facultés et les pouvoirs de l'homme qui en jugent; à plus forte raison la logique, la morale, l'esthétique et la politique. » On saura donc par l'investigation des idées de notre intelligence quelle est la limite imposée à chaque ordre de notre faculté de connaître. Cela fait, on aura touché le terme, et il ne faudra rien rechercher au delà. Car nous ne saurions sortir de notre nature; de quelque côté que nous nous tournions nous rencontrons toujours entre nous et les choses nos idées, et jamais nous ne touchons les choses mêmes.

Maintenant, « de même que la science de l'homme est le seul fondement solide pour les autres sciences, ainsi le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science elle-même est l'expérience et l'observation » (p. 5). La science de l'esprit est « l'une des branches des sciences naturelles ». C'est une des gloires de la nation anglaise d'avoir appliqué à la connaissance de l'esprit la méthode qui a conduit ses savants à de si belles découvertes dans le champ de la nature; il n'y a plus de doute sur l'efficacité de cette méthode. Son emploi est le meilleur recours contre le scepticisme, car elle offre des résultats assez positifs et assez sûrs pour satisfaire la plus avide curiosité. Distinguer les diverses opérations de l'esprit, les ranger sous certaines classes, « tracer comme la carte géographique de l'âme », c'est ce que les philosophes écossais ont commencé à faire, c'est ce qui peut certainement s'effectuer avec du temps et beaucoup de soin, pourvu que l'on renonce, en cette science comme en d'autres, à la poursuite des principes ultimes. Renonciation facile, car une fois que l'impossibilité de les atteindre est démontrée, le désespoir produit le même effet que la satisfaction : dans les deux cas, le désir s'évanouit (p. 6).

Une recherche ainsi conduite montre que la limite de l'intelligence est l'expérience même. Ceci n'est point seulement un postulat autorisé par le renouvellement de toutes les sciences qui l'ont accepté, et leurs rapides progrès. C'est une vérité qui se démontre par l'analyse des idées sur lesquelles s'est appuyée de tout temps la métaphysique pour pénétrer dans le monde des réalités transcendantes.

Hume est conduit de la sorte à cette mémorable critique de l'esprit humain que Kant, quoi qu'on en pense d'ordinaire, ne nous paraît pas avoir surpassée. Hume (comme Kant le fera à son exemple) place dans l'esprit l'origine des principes de la connaissance et les fait dépendre de la nature du sujet pensant; mais, suivant lui, ces principes ne sont pas conçus *à priori;* ils résultent d'une expérience subjective et naissent dans l'esprit au contact des choses. La différence est profonde; elle éclate dans le développe-

ment des écoles issues de l'un et l'autre système. Tandis que la théorie de Kant, par son apriorisme radical, tout plein de tendances scolastiques, commence une nouvelle ère de métaphysique transcendante, celle de Hume, pénétrée de l'esprit moderne, orientée vers l'empirisme des temps nouveaux, donne naissance à une philosophie scientifique dont les affinités avec les sciences de la nature se révèlent chaque jour plus clairement. Mais nous devons entrer dans le détail de cette théorie, pour en faire comprendre la portée; on va voir qu'elle est beaucoup plus simple que celle de Kant et qu'elle explique les choses au moins aussi facilement, sans recourir à ce laborieux échafaudage de formes, de concepts et d'idées, si bien fait, en dépit des précautions de son architecte, pour porter une philosophie de l'absolu comme couronnement. Que veut Kant en somme, sinon ouvrir du côté des facultés morales une voie plus sûre à la recherche de l'absolu, et pourquoi s'élève-t-il contre Hume, si ce n'est précisément parce que celui-ci eût voulu décourager à jamais les esprits de le poursuivre?

Tout d'abord, Hume adhère aux vues de Berkeley sur la nature des idées; par là, il coupe court à la superstition platonicienne, dans laquelle le chimérique évêque de Cloyne devait retomber à la fin de sa vie. Il n'y a pas d'idée abstraite proprement dite. Toutes nos idées sont, en tant qu'impressions affaiblies, des images d'objets individuels, individuelles comme eux. Elles sont donc déterminées en qualité et en quantité, c'est-à-dire que l'intensité de leur qualité et le degré de leur quantité sont déterminés. L'existence des idées dites générales s'explique néanmoins facilement; « quand nous avons trouvé une ressemblance entre plusieurs objets qui se présentent souvent à nos yeux, nous leur appliquons à tous le même nom, quelque différence que nous puissions observer dans les degrés de leur quantité et de leur qualité, et en général quelles que soient les différences qui paraissent entre eux. » Une *habitude* naît ainsi en nous de passer du terme à l'un ou à l'autre des objets similaires auxquels il est associé. Mais, par cela même qu'ils sont semblables, ces objets, très nombreux d'ordinaire, se brouillent et se confondent dans l'imagination; nous ne pouvons dès lors nous les figurer distinctement tous à la fois, ni les parcourir tous successivement; et, quand le mot résonne à nos oreilles, il nous suggère, en vertu de l'habitude acquise, seulement quelques-uns d'entre ces objets. Le groupe tout entier est donc dans l'esprit en puissance, non réellement et en fait. Il finit par être représenté par les images individuelles qui nous sont le plus familières et qui tiennent la place de toutes les autres, ce qui abrège le travail de l'esprit. Le raisonne-

ment s'accommode de ce procédé de substitution ou plutôt d'exemplification : il n'en est pas exposé pour cela à de plus grandes erreurs; car il lui suffit, quand une seule image le trompe par sa particularité, de parcourir successivement un certain nombre d'exemples ou types, de manière à les corriger l'un par l'autre et à bien voir en quoi ils se ressemblent. « Telle est donc la nature de nos idées abstraites et de nos termes généraux, et c'est de cette façon que nous expliquons le *paradoxe* précédent : que certaines idées sont particulières dans leur nature, mais générales dans leur représentation. »

Ces derniers mots nous livrent la véritable pensée de Hume. La négation de la généralité des idées en est le côté paradoxal. Il faut comprendre au contraire que les idées générales existent, mais que ce sont de pures aptitudes à parcourir des séries d'images particulières, de simples tendances qu'ont les représentations similaires à se reproduire sur l'appel du signe auquel elles sont associées. Hume ne méconnaît pas la fusion qui s'opère à la longue entre les représentations presque semblables; il soutient seulement deux choses : 1° que les notions ainsi produites par l'effacement des circonstances particulières ont pour origine la perception d'objets particuliers; 2° que les notions générales sont pensées à l'aide d'exemples déterminés qui deviennent les substituts de toute la classe. Dans ces limites, sa théorie ne paraît pas loin de la vérité; elle est fortement soutenue par son auteur sur le point même où elle paraît le plus faible, à savoir en ce qui concerne les idées mathématiques.

Il semble évident en effet que les concepts mathématiques ne sont pas postérieurs aux objets particuliers auxquels nous les appliquons. Et c'est sur cet ordre de concepts que se sont appuyés de préférence les platoniciens de tous les temps pour conclure à l'existence éternelle de types généraux, antérieurs à toute expérience. Hume considère ces concepts comme dérivés eux-mêmes de l'expérience, ou du moins de l'activité de l'esprit s'exerçant sur les données de l'expérience. Il va même plus loin: il attribue à l'expérience l'étoffe même dans laquelle ces concepts sont en quelque sorte taillés, à savoir l'espace et le temps

Nous ne pouvons entrer dans le détail de sa conception de la matière. Il nous suffira de dire d'une manière générale que, selon lui, l'espace et le temps ne sont pas perçus pour l'un ou l'autre des sens, mais que leurs idées naissent dans l'esprit par une expérience interne, quand il perçoit les rapports des impressions; ces idées sont celles « du mode ou de l'ordre dans lequel les objets existent ». L'étendue pure, le temps pur n'existent pas; nous pouvons les pen-

ser par un effort d'abstraction, mais ils ne sont pas réels; il n'y a de réel en eux que la matière et les changements de la matière, objets de sensation. Il n'est donc pas étonnant que nous tombions dans des contradictions sans fin quand nous voulons réaliser l'espace et le temps idéaux et que nous essayons de transporter leurs caractères aux réalités concrètes. La divisibilité à l'infini de la matière est un de ces pièges dans lesquels tombent les philosophes non avertis de cette nature subjective des concepts d'étendue et de durée. Dans la réalité, les parties de la matière se refusent à cette division à l'infini; elle est même impraticable en idée, pourvu qu'on se place dans les conditions de l'expérience. L'espace est composé de points ou d'atomes indivisibles, impénétrables; ni la sensation ni la pensée claire ne peuvent aller au delà.

S'il n'y avait de tels points en effet, nous ne pourrions concevoir les limites des corps. Sur une ligne, par exemple, que notre pensée parcourt, s'il y avait un nombre infini de points entre l'un quelconque des points de la ligne et le point-limite, jamais nous n'atteindrions cette limite; ce serait comme si elle n'existait point. Tout intervalle dans l'espace et dans le temps est fini, c'est-à-dire composé d'un nombre déterminé de points colorés et de mouvements, et c'est à cette condition que les grandeurs sont réelles et peuvent être perçues. Autrement, l'esprit s'épuiserait sans résultat à courir après les limites, en deçà desquelles de nouveaux espaces et de nouveaux instants surgiraient toujours, comme il y a toujours de nouvelles vagues entre le rivage et le naufragé (p. 63).

En résumé, indépendamment de toute recherche métaphysique sur l'existence absolue du corps, étant bien compris qu'il s'agit de sensations et d'apparitions, non de choses en soi, nos impressions visuelles et tactiles sont le champ solide sur lequel repose notre notion d'une matière. Elles doivent être prises en bloc, comme des éléments irréductibles de la réalité extérieure. L'espace et le temps dans lesquels elles se disposent paraissent pouvoir se résoudre en une poussière infiniment divisible de points et d'instants; elles résistent à cette analyse; elles sont le fond primitif, la donnée originelle d'où nous avons tiré ces concepts que la raison raisonnante voudrait leur substituer (p. 57).

L'idée dominante de cette théorie est donc bien conforme à l'esprit général de la philosophie écossaise. C'est celle-ci : qu'il faut à un certain moment s'arrêter dans l'analyse des données de l'expérience. Quoique le génie de Hume soit un génie critique avant tout, il pense, comme la plupart de ses compatriotes, qu'il est nécessaire de s'en remettre en fin de compte aux impulsions de la sensibilité

et que les notions sensibles doivent être prises comme des touts concrets, qui s'imposent, quand elles atteignent un certain degré de vivacité, à l'acceptation de l'esprit, à la croyance, sous peine de se réduire en fumée et d'entraîner dans leur anéantissement la suppression de toute connaissance. C'est toujours cet appel au *sens* inauguré par Shaftesbury, répété par Hutcheson, ce parti pris de s'en fier en dernière analyse aux suggestions de la nature. Sur ce point, la philosophie de Hume nous paraît inattaquable; il faut choisir entre ce postulat et la philosophie qui, pour vouloir poursuivre indéfiniment l'analyse, aboutit à déclarer que l'esprit est en contradiction avec lui-même dans ses affirmations fondamentales. Cependant il est à regretter que Hume lui-même n'ait pas montré plus nettement l'antagonisme entre la pensée réfléchie et la pensée instinctive et n'en ait pas plus expressément signalé la cause. Il est certain que, du point de vue de l'analyse, la connaissance sensible est contradictoire ; mais il est certain aussi que ce point de vue est celui de l'abstraction qui, supprimant la plupart des conditions de l'expérience concrète, spécule sur un petit nombre de ces conditions comme si elles étaient seules et produit ainsi des combinaisons arbitraires que l'expérience dément ensuite quand on se replace dans ses conditions véritables. Ainsi l'espace et le temps, envisagés dans l'abstrait, sont divisibles à l'infini, parce que les étendues et les durées ainsi considérées cessent d'avoir des limites déterminées; à ce point de vue, un centimètre carré ou une minute sont dans la pensée aussi vastes que tout l'espace et tout le temps possibles, parce que nous pouvons les enfler par l'imagination aussi amplement que nous le souhaitons et épuiser à leur endroit toute la série des nombres usités. Il s'est organisé dans l'esprit de l'homme civilisé une machine à diviser, toujours prête à fonctionner et dont rien n'arrête le jeu, quelle que soit la grandeur idéale à laquelle on l'applique. S'agit-il d'une surface réelle ou d'un mouvement concret, le nombre des impressions de tact et de couleur d'une part, des sensations musculaires ou motrices de l'autre, bien que considérable, cesse d'être infini : il peut toujours être exposé par des nombres, sans quoi les vies de tous les hommes jointes ensemble ne suffiraient pas à la connaissance sensible de la plus minime surface et du plus court mouvement. Voilà pourquoi, même dans les catégories de phénomènes à la perception desquels notre organisme est adapté, un petit nombre seulement de ces phénomènes nous est perceptible. Si Hume avait mieux fait ressortir cette opposition très simple et naturelle entre la pensée abstraite et la sensation, il eût mieux compris pourquoi d'un point de vue la matière est divisible à l'infini, tandis

que d'un autre point de vue elle ne l'est pas, et en général il se fût moins laissé troubler par les prétendues contradictions et impuissances de l'esprit humain ; mais nous aurons à revenir sur ce point dans le jugement général que nous porterons tout à l'heure sur sa philosophie.

Donc l'espace et le temps sont le fruit d'une expérience interne, simultanée à l'apparition des objets dits extérieurs. Il en est de même des concepts mathématiques. Hume montre très finement que les figures géométriques, loin de présenter cette rectitude absolue qu'on leur attribue, sont obtenues par une série de corrections et d'approximations : l'ébauche, « dérivée des sens et de l'imagination, » est érigée ainsi peu à peu en un type définitif. La définition donne la formule de cette construction idéale; mais elle est irréalisable dans sa rigueur absolue. Ne disons pas que le point mathématique est une détermination de l'étendue inétendue elle-même. Il n'y a là qu'une petite surface que l'on croit voir s'évanouissant. Ne croyons pas expliquer la ligne droite en disant qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre[1]; si cette proposition n'est pas une pure tautologie, elle ne contient qu'une propriété de la droite, et qui nous est connue par l'expérience ; la sensation seule distingue en réalité la courbe de la droite. Renonçons à définir la surface plane par le mouvement d'une ligne droite. « Une ligne droite peut se mouvoir irrégulièrement et par là former une figure très différente d'une plane; et par conséquent nous devons supposer qu'elle se meut le long de deux lignes droites parallèles l'une à l'autre et sur le même plan, ce qui est une *description* qui explique une chose par elle-même et tourne dans un cercle » (page 72). Il en est de même de notre idée de l'égalité; elle provient d'expériences de superposition ou de comparaison au moyen de mesures d'abord approximatives. Ces idées, qui sont les principes les plus vulgaires et les plus clairs de la science, étant si vagues et si incertaines, quelle assurance infaillible le mathématicien peut-il avoir des propositions les plus compliquées et dont la dérivation est la plus lointaine (p. 73)? Il n'y a de toutes ces vérités qu'une certitude de fait, bien que pratiquement égale à une certitude absolue et *à priori*.

Il ne nous semble pas que la science moderne infirme les vues de Hume à cet égard. Dans un livre élémentaire, mais de haute portée sous le rapport de la méthode, M. Meray rattache les notions abstraites sur lesquelles opère la géométrie aux intuitions concrètes

1. Remarquons à cette occasion que la définition que donne Euclide de la ligne droite : « une ligne qui est située à égale distance des points qui sont en elle, » est inintelligible.

qui s'offrent fréquemment aux yeux de l'enfant. « Le point géométrique, dit-il, correspond à l'idée que nous nous faisons d'un corps très petit dont nous ne considérons que la position dans l'espace; exemple : une étoile, une très petite marque à la craie ou à la plume, la pointe d'une aiguille, etc. L'idée de ligne nous vient des objets très allongés, mais extrêmement déliés dans tous les autres sens, comme un fil très fin (celui de l'araignée), la trace lumineuse, apparente d'un point brillant animé d'une grande vitesse (une étoile filante)... La surface se révèle à nous par la vue d'un corps presque sans épaisseur, un vase de fer-blanc, une pièce d'étoffe déployée, etc. » Il abandonne même les anciens axiomes pour y substituer des faits empruntés aux propriétés élémentaires du mouvement de translation et de rotation des corps solides. Dès maintenant, on emploie généralement cette même méthode pour les commençants dans l'étude des volumes, invitant les jeunes esprits à refaire à leur usage, mais en abrégé, les opérations d'inférence auxquelles s'est livrée dans les âges primitifs l'intelligence humaine. Il est vrai qu'un savant géomètre, qui est en même temps un hardi métaphysicien, M. Boussinesq, soutient l'origine rationnelle des notions mathématiques. Il exprime très heureusement l'hypothèse qu'il combat : « En vertu de l'hérédité, les résultats de ces observations se seraient condensés à la longue en un système de notions *moyennes*, incomparablement mieux définies et plus constantes qu'ils ne pouvaient l'être, pris isolément, de même que la moyenne d'un grand nombre de mesures, effectuées par diverses personnes sur un objet déterminé, se trouve d'ordinaire plus exacte que ces mesures[1].... » Mais il objecte à cette théorie : 1° qu'on ne peut arriver à des résultats d'une rigueur et d'une concordance absolues, comme le sont les idées géométriques, par des combinaisons d'éléments imparfaits, si nombreux qu'on les suppose; 2° que l'activité propre de l'esprit est toujours requise pour extraire par le souvenir les images quasi-circulaires (le cercle étant pris pour exemple) du nombre prodigieux de celles qui ne le sont pas, les grouper, les fondre en une seule idée, bref pour opérer les classements variés d'images auxquels correspondraient les diverses conceptions géométriques ; 3° qu'enfin la correction des écarts offerts par les objets réels en deçà et au delà de la moyenne à obtenir suppose que le but à atteindre soit déjà dans la pensée; que par conséquent les concepts mathématiques sont dans l'intelligence implicitement quand elle les retrouve en présence des objets qui s'en rapprochent. A quoi nous répondrons que, si les combinaisons d'idées géométriques sont de l'ordre scientifique, la formation de

1. *Revue philosophique*, avril 1880, p. 146.

ces idées est d'ordre esthétique ; que leur élaboration à partir des données de l'expérience se fait en vertu d'une loi très simple, la pensée se dirigeant toujours, comme toutes les autres forces, dans le sens de la moindre résistance; qu'il faut en effet moins d'effort pour concevoir une ligne droite qu'une ligne irrégulièrement ondulée, une boule parfaite qu'une masse globuleuse, une figure symétrique en général qu'une figure à côtés inégaux, et que la satisfaction qui résulte d'une conception facile et rapide a été le but d'une épuration idéale progressive des formes naturelles ; que d'ailleurs cette rectification a été secondée par les exigences de l'industrie naissante (nul couteau de pierre n'offre un emploi commode et sûr que s'il est droit ou à peu près tel ; un manche de hache droit ou de courbure régulière est mieux assujetti dans la main qu'un manche tordu ; une aiguille d'ivoire, une flèche ne peut fonctionner qu'à la condition d'être également rectiligne; un toit de paille ou de boue résiste mieux à la pluie s'il est régulièrement conique que s'il offre des dépressions et des saillies distribuées au hasard) ; que les constructions des animaux présentent déjà ces mêmes caractères; qu'enfin la régularité est la résultante inévitable de tous les phénomènes, à quelque ordre qu'ils appartiennent, et qu'il n'est pas plus surprenant de voir l'esprit chercher à s'épargner des efforts par la suppression des déviations dans les formes que de voir l'eau couler suivant sa pente et le caillou tomber suivant la verticale, l'eau, la pierre et l'esprit se livrant chacun dans ces diverses circonstances « à leur activité propre ». Il faudrait tenir compte aussi, pour achever la théorie, de l'action héréditaire et de la tradition; M. Boussinesq l'a bien vu. Mais nous devons nous borner à ces indications sommaires; elles suffisent pour montrer que, en un point essentiel de sa philosophie, Hume a devancé la philosophie moderne.

Si les formes de la sensibilité ou de l'intuition, si les idées générales, y compris les idées mathématiques, sont dérivées de l'expérience, dans ce naufrage de toutes les entités platoniciennes, les catégories de l'entendement, idées de cause, idée de substance, idée d'identité, idée de simplicité, ne doivent-elles pas surnager, n'ont-elles pas d'autre origine que la sensation? On sait que Hume reprend à son compte la critique que Berkeley avait tentée de l'idée de substance et l'étend à l'idée de cause. Ce qui nous paraît digne de remarque, c'est qu'il appuie ses conclusions négatives sur des analyses psychologiques, inaugurant ainsi une métaphysique positive à la place des chimériques spéculations de l'école. Il est en cela bien supérieur à ceux de ses contemporains qui déclaraient s'en tenir aux faits et tranchaient par des affirmations, au nom de leurs

croyances, les problèmes d'ordre transcendant; mais il n'est pas moins supérieur à ces philosophes de notre temps qui opposent aux questions métaphysiques une fin de non-recevoir et suppriment toute philosophie pour avoir le droit de condamner celle de leurs adversaires.

Comment sommes-nous conduits à concevoir une substance identique et simple sous les apparences phénoménales? Quand les qualités distinctes et successives formant un seul groupe, et constituant par là un objet, changent lentement et sont remplacées insensiblement par des qualités analogues, le changement graduel ne détruit pas l'impression que cet objet est le même : « Toute succession de qualités ainsi liées est facilement considérée comme un objet unique continué, existant sans aucun changement. » Mais supposons que cet objet se présente à nous après un long intervalle, alors que plusieurs de ses qualités ont considérablement varié sans que les autres aient subi un assez grand changement pour nous le faire croire entièrement différent de lui-même; l'objet sera à la fois le même, à la fois autre. « Pour concilier ces contradictions, l'imagination a le pouvoir de créer quelque chose d'inconnu et d'invisible qu'elle suppose demeurer le même sous ces variations, et ce quelque chose d'inintelligible, elle l'appelle substance » (p. 290); elle en fait le principe de l'identité. Elle crée de même une chose simple pour expliquer l'accord des qualités diverses qui empêchent l'objet d'être un, comme il avait semblé l'être d'abord (p. 291). Au fond de ces jugements, quand on a fait la part de l'illusion, il reste des relations observées par l'esprit entre des qualités qui lui sont apparues successivement ou simultanément. La réalité ne nous offre pas autre chose. De même encore, aucune action ne passe d'un corps à un autre, aucun phénomène ne peut être dit *produit* par un autre phénomène, en ce sens qu'il s'échapperait du premier une vertu qui passerait dans le second. La *succession constante* fait seule la causalité; l'opinion qu'un phénomène est effet par rapport à un autre considéré comme sa cause dépend uniquement de ce que l'un a toujours été observé en connexion avec l'autre, c'est-à-dire en contiguité dans l'espace et dans le temps. Dès la première expérience d'une telle connexion, l'attente d'une rencontre semblable naît dans l'esprit : cette attente se fortifie à mesure que les expériences se renouvellent. *A priori*, tout est possible; un fait quelconque peut produire un fait quelconque; mais, pour un esprit enrichi des leçons de l'expérience, non seulement tous les phénomènes connus sont rattachés à des causes déterminées, mais tout phénomène qui apparaît tombe sous une loi dès que ses connexions avec un antécédent sont dûment

constatées; car, « encore bien que nous n'ayons qu'une expérience unique de tel effet particulier, nous en avons des millions pour être convaincus de ce principe : que des objets semblables, en de semblables circonstances, produiront toujours de semblables effets » (p. 142).

Ainsi, directement ou indirectement, le jugement par lequel nous unissons l'effet à la cause dans le présent et dans l'avenir dérive de la coutume; il a donc sa source dans l'esprit, et la succession constante n'en est que l'occasion. « Quoique les différents cas semblables qui donnent naissance à l'idée de pouvoir ne s'influencent pas mutuellement et ne puissent produire aucune qualité nouvelle *dans l'objet*, laquelle devienne le modèle de cette idée, l'*observation* de cette ressemblance ne laisse pas de produire une impression nouvelle *dans l'esprit*. Cette dernière est le mode réel... Les différents cas de conjonctions semblables sont totalement distincts les uns des autres et n'ont d'union que dans l'esprit qui les observe et assemble leurs idées. Sa nécessité (l'idée de connexion nécessaire) est donc l'effet de cette observation; elle n'est qu'une impression interne de l'esprit ou une détermination à porter nos pensées d'un objet à un autre. » En d'autres termes, c'est une association d'idées habituelle (p. 219 et suiv.). L'empirisme de Hume est, on le voit, un idéalisme critique : un idéalisme où les relations subjectives qui unissent les idées, au lieu d'apparaître comme une déduction *à priori* et par conséquent arbitraire, sont rattachées à l'expérience. Il faut bien en effet que la correspondance qui s'établit par là entre l'être pensant et son milieu ait sa raison d'être dans le monde, si elle en a une.

Mais là pas plus qu'ailleurs il n'y a de dernière raison. Pourquoi l'esprit s'attend-il à retrouver en connexion les objets semblables quand une fois il les a observés unis de la sorte ? D'où vient la coutume? Quel est le principe de l'association des idées ? Comment expliquer cette adhésion de l'esprit à l'idée d'un retour possible des mêmes phénomènes ? Sur quoi fondera-t-on la *croyance* en un mot? Ici le précurseur de Kant redevient ou plutôt se montre ce qu'il ne cesse d'être nulle part, le continuateur de Shaftesbury et de Hutcheson, le philosophe écossais par excellence. La croyance aux associations habituelles est la même chez les hommes et chez les animaux. Loin de dépendre chez nous de la faculté raisonnante, « elle est un acte de la partie sensitive de notre nature » (p. 243). Loin de constituer le plus haut des principes rationnels et d'être en quelque sorte la clef de voûte d'un système de la raison pure, « elle n'est autre chose qu'une espèce d'instinct ou de puissance mécanique qui agit en nous à notre insu et dont les principales opéra-

tions ne sont jamais dirigées par ces rapports ou ces comparaisons d'idées qui font les objets propres de nos facultés intellectuelles. Ce qui enseigne à l'homme à éviter le feu, quoique ce soit un instinct différent, n'est pourtant pas moins instinct que ce qui apprend à l'oiseau avec tant d'exactitude l'art de l'incubation et tout l'ordre économique de l'éducation des petits » (p. 506). Et ailleurs : « La raison n'est rien qu'un merveilleux et incompréhensible instinct dans nos âmes, qui nous mène le long d'une certaine suite d'idées et leur attache des qualités particulières suivant leurs situations et relations particulières. Cet instinct naît, il est vrai, de l'observation passée et de l'expérience. Mais quelqu'un peut-il donner la raison dernière qui fait que l'observation et l'expérience produisent un tel effet » (p. 236) ?

Puisque l'on s'étonne encore parfois qu'un homme soit de son temps et de son milieu, admirons à quel point ce langage est celui d'un philosophe écossais. Et il l'est par ses imperfections comme par ses qualités; car est-il croyable que Hume regardât sérieusement cet instinct de liaison causale, qui est l'instinct fondamental de l'esprit, comme quelque chose d'incompréhensible et de merveilleux ? Il le déclarait tel cependant, un peu par système, parce qu'il pensait que dans leur fond la raison est irrationnelle et l'esprit inintelligible, mais aussi par habitude. Il sacrifiait encore aux habitudes régnantes en Ecosse, quand il se laissait aller à cette classification confuse des principes de l'association, reconnaissant ici sept relations d'idées principales, ailleurs paraissant en restreindre le nombre jusqu'à trois (p. 340); ou quand il disait, en parlant des mathématiques, de ces vérités dont l'origine, suivant lui, est — on s'en souvient — dans l'expérience : « Les propositions de ce genre se découvrent par de simples opérations de la pensée et *ne dépendent en rien de ce qui existe dans l'univers.* » La distraction d'un écrivain de vingt-trois ans est bien pour quelque chose dans ces disparates, mais on y voit aussi la trace d'une indifférence tout écossaise pour la rigueur systématique de l'exposition.

Et cependant les lignes générales de son système sont nettement arrêtées. La théorie de la connaissance que nous venons d'exposer est l'éclatante condamnation de toute la philosophie traditionnelle. Désormais il ne sera plus possible aux esprits qui auront été touchés par le courant d'idées sorti de Hume de croire en aucun sens à la réalité objective des concepts, et par conséquent de retomber dans les illusions platoniciennes. A partir du moment où paraît le « Traité sur la nature humaine », la métaphysique transcendante est virtuellement abolie; la métaphysique critique ou psychologique commence.

Ce n'est pas qu'on puisse compter sur la disparition totale de la première, elle subsistera toujours dans certaines régions de l'humanité même civilisée, attendant en quelque sorte le déclin de la race pour reprendre sur les âmes tout son empire; mais du moins dans les milieux scientifiques elle a dès maintenant fait place à la psychologie et à la sociologie expérimentales, et Hume peut compter parmi les principaux promoteurs de cette importante réforme.

II. *Conception du monde.* — La conception du monde et de la vie qui dérive d'une telle théorie de la connaissance est simple. Dès que les pouvoirs ou volontés qu'on supposait cachés derrière les phénomènes sont bannis de la nature, celle-ci n'est plus soumise qu'à des lois invariables, et le miracle, métaphysique ou autre, y devient impossible. Hume envisage donc la nature d'un point de vue entièrement scientifique. Le but de la science est pour lui de découvrir les connexions constantes des phénomènes, et c'est là tout. Seulement cette tâche est fort difficile, en raison de leur complexité, et cette complexité augmente dans des proportions redoutables dès qu'on aborde l'étude des phénomènes moraux. Le savant doit ici redoubler de circonspection. « Même la philosophie expérimentale, qui semble plus aisée et plus naturelle qu'aucune, exige du jugement humain les plus grands efforts. Si la chose est ainsi dans la philosophie naturelle, combien plus dans la philosophie morale, où les circonstances sont tout autrement compliquées et où les vues et les sentiments qui sont de l'essence de tout acte de l'esprit sont tellement complexes et obscurs qu'ils échappent souvent à l'attention la plus scrupuleuse et non seulement ne sont pas explicables en leurs causes, mais sont encore inconnus dans leur existence »! (p. 232). C'est par la comparaison avec ce qui s'observe chez les animaux, et grâce aux analogies qui unissent les deux ordres de phénomènes, qu'on peut éclaircir les secrets de l'âme humaine et s'élever à des théories psychologiques générales. L'esprit des animaux est de même structure que le nôtre; dans les deux cas, il est composé « d'un amas ou collection de perceptions différentes, unies ensemble par certaines relations » (p. 273). Chacune de ces perceptions est liée à un mouvement corporel, et, comme cette liaison constante est le seul signe que nous ayons d'un rapport causal, on peut dire que les mouvements corporels sont les causes des pensées. Les mêmes lois régissent l'un et l'autre agrégat. Et les adhérences ou associations des images résultent des consécutions ou associations de mouvements. « Je ne saurais plus proprement comparer l'âme qu'à une communauté ou république dont les membres sont unis par des liens réciproques de subordination et de gouver-

nement, et engendrent d'autres personnes qui donnent suite à la même république, avec un changement incessant de parties. Et comme il arrive qu'une même république individuelle non seulement change quant aux membres dont elle se compose, mais qu'elle peut encore changer de lois et de constitution, ainsi la même personne peut varier dans son caractère et sa manière d'être aussi bien que pour ses impressions et ses idées, sans perdre son identité » (p. 342). L'identité de la personne repose donc sur le rapport de ses pensées, et, comme ses pensées sont parallèles aux mouvements de son corps, sur le rapport des diverses parties de son organisme. La simplicité prétendue de la personne humaine est une illusion qui dérive de l'unité de ce groupement. « Pour ma part, dit Hume, lorsque j'entre au plus intime de ce que j'appelle moi, je me heurte toujours à telle ou telle perception particulière de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de plaisir ou de peine. Je ne surprends jamais mon *moi* dépouillé de toute perception; je n'observe jamais rien que la perception. Si quelqu'un croit avoir une autre idée de lui-même, j'avoue que je ne puis discuter plus longtemps avec lui. Il est possible qu'il perçoive quelque chose de simple et de permanent qu'il appelle lui-même; mais je suis bien certain, quant à moi, de ne pas posséder un principe de cette nature. » D'où cette conséquence que, lorsque les perceptions se dissocient, la personne disparaît. Le sort de l'homme est sur ce point le même que celui des animaux. « Les animaux certainement sentent, pensent, aiment, haïssent, veulent et même raisonnent, bien que plus grossièrement que les hommes. Est-ce que leurs âmes aussi sont immatérielles et immortelles? » Il ne saurait être d'ailleurs question de châtiments dans une autre vie pour des êtres dont les actes ne sont que la suite de l'enchaînement nécessaire de leurs pensées.

Tout l'univers est donc régi par les mêmes lois, celles qui déterminent le groupement et la dissociation des corps. « Il y a peu de fondement, soit par la raison soit par l'expérience, de croire l'univers éternel et incorruptible... Tout concourt à nous prouver fortement la nature périssable de ce monde et son passage par corruption et dissolution d'un état à un autre. Il faut donc qu'il ait successivement son enfance, sa jeunesse, son âge viril et sa vieillesse aussi bien que chaque individu qu'il contient, et il est probable que l'homme, de même que les animaux et les végétaux, aura part à toutes ces variations » (*Essai sur la population*). L'humanité s'observe elle-même depuis trop peu de temps pour qu'on puisse dire avec certitude à quel point de son développement elle est parvenue. « Si le système

général des choses, et par la même raison la société humaine éprouvent de ces révolutions graduelles, elles sont trop lentes pour pouvoir être discernées dans cette courte période que renferme l'histoire et la tradition. La stature et la force du corps, la longueur de la vie, le courage même et l'étendue du génie paraissent jusqu'ici avoir été naturellement les mêmes dans tous les siècles. Aussi loin donc que l'observation peut s'étendre, on ne distingue aucune différence universelle dans l'espèce humaine » (Id.). Cependant il n'est presque pas douteux que, la superstition et les hypothèses métaphysiques une fois écartées, « nous pouvons espérer d'établir un système ou ensemble d'opinions coordonnées, sinon vrai, au moins capable de donner satisfaction à l'esprit humain et de soutenir la preuve de la critique la plus sévère » (p. 357 du *Traité*). Le progrès des lumières a déjà entraîné celui des arts et des mœurs. « Les sentiments d'humanité paraissent avec plus d'éclat à mesure que les mœurs des hommes s'adoucissent et que leurs connaissances s'étendent. » En même temps que les sentiments affectueux forment des groupes sociaux plus considérables, la justice y devient plus nécessaire et y est aussi mieux connue et plus respectée; le luxe lui-même, tant de fois maudit par des moralistes ignorants, établit entre les hommes des divers pays une solidarité plus étroite. et le développement de l'industrie et des richesses qui l'accompagne, rendant les citoyens indépendants de leurs anciens maîtres, affermit les libertés publiques. Somme toute, les hommes sont plus nombreux, plus raisonnables, meilleurs, mieux gouvernés et plus heureux qu'autrefois (*Essai sur le luxe et sur la population*, passim).

III. *Principes de l'action.* — L'homme peut tirer de la science, c'est-à-dire de l'expérience, des principes d'action certains. Pourvu qu'il sache borner son ambition à l'usage de ses facultés naturelles et à l'emploi des ressources que lui offre le monde, dans cette vie pour laquelle il est fait, il ne saura pas moins sûrement se diriger que ne le fait l'animal; car la nature ne refuse à aucun être les moyens de suffire à sa véritable destinée. Ses facultés ne sont ni au-dessus ni au-dessous de ses besoins. « Les pouvoirs de l'homme ne sont pas plus supérieurs à ses besoins, considérés uniquement au point de vue de cette vie, que ne le sont ceux des renards ou des lièvres, comparés à leurs besoins et à la durée de leur existence. » Comment, dans ces limites, une morale est-elle possible? quel sera pour la nature humaine ainsi comprise le fondement du devoir?

« La question est une question de fait, non de science abstraite, et nous ne pouvons avoir l'espoir de la résoudre qu'en pratiquant la méthode expérimentale et en faisant sortir les maximes générales

de la comparaison des cas particuliers. » Hume examine donc les impressions que déterminent en nous les actes humains, et il trouve qu'un certain nombre de ces actes entraînent dès l'abord notre estime et notre applaudissement. Nos jugements à ce sujet sont tellement prompts et spontanés qu'aucune erreur n'est possible. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de ces qualités qui font le mérite personnel; quelles qu'elles soient, elles sont ressenties par nous au moyen de la sympathie; c'est elle qui s'émeut en présence des qualités vertueuses, qu'elles soient utiles à nous ou aux autres, agréables à nous ou aux autres. La pensée raisonnante n'est pour rien dans cette sorte de jugements. Il faut que notre sensibilité soit touchée, et elle l'est, sinon sans réflexion de notre part (puisque nous avons besoin de réfléchir pour savoir si un acte sera utile ou nuisible à la société), du moins en dehors de tout calcul intéressé, de tout retour sur nous-mêmes. « Il n'est personne qui soit absolument indifférent au bonheur ou à l'infortune d'autrui. Dans le premier cas, nous avons une disposition naturelle à éprouver du plaisir; dans le second, de la peine. Il n'est pas probable que ces principes puissent être ramenés à des principes plus simples et universels, quelque effort que l'on fasse pour cela [1]. » Le sens de la moralité est un sens naturel à l'âme et (dans l'acception légitime de ce mot) *inné*. Il engendre donc dans l'âme, en présence de ses objets appropriés, des impressions auxquelles ne correspondent pas en eux des qualités similaires. Le vice et la vertu peuvent être comparés aux sons, aux couleurs, au chaud et au froid, qui, selon la philosophie, ne sont pas qualités dans les objets, mais perceptions dans l'âme. Le bien est chose subjective, humaine, comme le vrai, comme le beau [2]. L'homme, pour Hume, est la mesure de tout. La doctrine de Hutcheson prend ici un tour philosophique, un caractère de généralité qui lui donnent une portée inattendue.

Si le bien est, en nous, comme jugement porté sur les actes d'autrui, différent de ce qu'il est en réalité en dehors de nous, ce n'est pas à dire qu'il ne corresponde à rien, qu'il soit dépourvu de fondement objectif. « Comment pourrait-on désirer ou imaginer pour

1. La sympathie peut, comme nous l'avons vu, se ramener à des principes plus simples. Adam Smith a été plus loin que son ami dans l'analyse de ce sentiment. Il n'en reste pas moins un sentiment, c'est-à-dire qu'il est de la nature de l'instinct.

2. « La beauté n'est pas une qualité qui existe dans les objets eux-mêmes, elle réside dans l'esprit qui les contemple. » — « La beauté et la laideur ne sont pas plus que le doux et l'amer des qualités dans les objets. » C'est parce que les esprits des hommes ont une constitution spécifique semblable chez tous qu'il y a une beauté universelle.

le devoir un principe plus solide que celui qu'il trouve dans ce fait : que la société humaine et même la nature humaine ne pourraient subsister sans lui et que, plus il est pratiqué avec exactitude, plus l'humanité s'élève dans les voies du bonheur et de la perfection! » De ce point de vue, le bien est la justice. C'est cette vertu qui garantit à chacun le sien et met une borne aux compétitions violentes que l'extension et l'affaiblissement de la sympathie rendent inévitables. Il n'y a pas d'instinct de justice; c'est la réflexion qui nous la révèle et qui la tire de la considération de l'intérêt public. La pensée de Hume est-elle entièrement cohérente sur ce point, et notre jugement sur le juste et l'injuste, à l'origine réfléchi, n'est-il pas en fin de compte spontané, comme nos émotions sympathiques? C'est là une question de degré. Rien de plus exact en dernière analyse que cette parole : « La justice est fondée non sur la sensibilité, mais sur l'entendement, dont les jugements régularisent ce qu'il y a de désordonné dans les affections. »

Le caractère général de cette morale est de considérer le devoir comme utile, sinon dans la pensée de l'agent vertueux, du moins en soi et dans sa fin sociale. Il ne doit pas être accompli par intérêt; mais l'homme peut être persuadé qu'en l'accomplissant il ne va pas contre ses intérêts essentiels et permanents. L'être moral n'a donc pas besoin, pour se conformer à la loi, de se raidir contre ses instincts, de se sacrifier désespérément; son sacrifice, quand le devoir lui en demande un, peut être accompli d'une âme allègre et avec la pensée consolante qu'il sert au bonheur de l'humanité. Par là, et sans qu'on ait besoin de recourir à quelque principe d'obligation transcendant, se trouve assuré son empire sur les actions des hommes. L'amour et l'intérêt bien entendu en sont nécessairement les motifs dominants. C'est la morale moderne qui se substitue à la morale du moyen âge; l'eudémonisme scientifique triomphe de l'ascétisme monacal.

Quel rôle joue dans ce système la croyance à l'existence de Dieu? Aucun. Hume a recueilli en divers endroits de ses ouvrages les plus fortes objections contre cette croyance; il déclare cependant qu'en fin de compte il la garde, et rien ne nous autorise à douter de son assertion. C'est un nouveau trait de ressemblance qui l'unit aux philosophes de son école. Mais, comme eux et avec plus de hardiesse, il combat la religion positive et les Eglises qui la représentent. La croyance à la divinité est pour lui un phénomène comme les autres, qui rentre dans le cadre des lois de la nature. « La curiosité spéculative, le pur amour de la vérité ne sont pour rien dans la naissance des idées religieuses. Elles naissent du souci causé par les événe-

ments de la vie et aussi des espérances et des craintes qui agitent l'esprit humain. » Les premiers hommes ont donc dû imaginer des agents surnaturels en grand nombre, pour leur adresser leurs prières éplorées ou reconnaissantes, et ils leur ont donné la forme humaine, « en vertu de cette tendance universelle qui nous porte à concevoir toutes choses à notre image. » Puis, par un progrès naturel, le nombre des dieux a été diminuant; l'idée de Dieu s'est épurée; mais la religion du vulgaire reposera toujours sur des principes « irrationnels et superstitieux ». Pour le présent, la religion du philosophe consiste à s'incliner devant l'idée d'un être parfait, à cause de l'ordre qui règne dans l'univers, et à s'assurer sa faveur par l'obéissance aux lois de la morale, qui, comme toutes les autres, manifestent sa volonté.

Tel est ce système, qui marque l'apogée de la pensée philosophique au XVIIIe siècle. C'est celui que conçut Démocrite et que chanta Lucrèce, celui qui réapparaît chaque fois que l'esprit humain se remet en marche à la recherche de la vérité et de la justice, qui devait refleurir en ce siècle profondément remanié, transformé par le progrès des sciences. La raison et le cœur de Hume en étaient-ils pleinement satisfaits au moment même où il l'exposait avec des réserves qui n'étaient pas toutes feintes, mais aussi çà et là avec un accent d'assurance dédaigneuse? Le beau chapitre qui clôt la première partie du traité, intitulé *Conclusion de ce livre*, nous révèle à ce sujet sa pensée tout entière. Non, la satisfaction de Hume n'était pas complète. « Le propre des arguments sceptiques, dit-il quelque part, c'est qu'ils n'admettent point de réplique et cependant ne produisent point de conviction. » Peut-être pensait-il que sa philosophie était en cela vraiment sceptique; du moins c'est le nom qu'il lui donne souvent. En même temps donc qu'il accordait son adhésion raisonnée aux preuves sur lesquelles repose son système, il éprouvait une difficulté secrète à en rester pénétré et sentait sa conviction lui échapper en quelque sorte, dès que sa pensée cessait de faire effort pour la retenir. Dans ce cas, il croyait pour un temps ce que croient les autres hommes; il agissait comme eux et s'abandonnait avec eux à la pente de l'imagination. Mais, bientôt sollicité de nouveau par ses spéculations favorites, il était frappé des illusions où l'imagination nous entraîne et revenait à sa manière sceptique d'envisager les choses. Et ainsi son esprit, tiraillé en sens contraires, était bien loin du repos qu'il avait espéré. L'assentiment des hommes lui paraissait un avantage de haut prix; c'était la seule confirmation qu'il eût pu recevoir dans les incertitudes de sa pensée, et cet assentiment, quelque fête que l'on fît à sa renommée littéraire, combien

peu le lui accordaient! Sa philosophie était en désaccord profond avec l'opinion commune. Il se trouvait seul, en désaccord avec lui-même comme avec les autres, misérablement combattu au fond de sa pensée entre deux forces également irrésistibles, la critique et la croyance, l'imagination et l'entendement, la science et la vie, l'instinct qui affirme et l'analyse qui doute. Avouons-le, si telle devait être la condition du genre humain dès qu'il s'élève au-dessus de la stupidité animale, si sa vie devait inévitablement se partager entre une crédulité dont il a honte et une science qui fait violence à tous ses penchants, cette condition serait en effet douloureuse. La consolation même que se propose Hume, à savoir qu'il travaille quelque peu au progrès de la science, serait chétive, car il travaille par cela même au progrès du doute (page 287). Or s'enfoncer chaque jour plus avant dans la contradiction avec soi-même et avec les autres, pour y entraîner ensuite le plus grand nombre possible de ses semblables, n'est-ce pas préparer le règne du désespoir sur la terre? n'est-ce pas faire au monde tout le mal compatible avec notre faiblesse? Le philosophe ne devrait-il pas plutôt laisser aux hommes leurs croyances vulgaires, restaurer les siennes propres avec un soin jaloux, et oublier jusqu'au nom de la philosophie? Comme si la philosophie s'oubliait! Cela même, il ne le peut plus. Il est lancé sans retour sur la voie de la recherche; il a perdu la naïveté sans laquelle on ne peut croire; il faut qu'il suive sa destiné et l'humanité avec lui. Le seul espoir qui nous reste est de perdre à la fin dans une destruction universelle cette pensée qui fait notre tourment. Le scepticisme et le pessimisme ne sont que deux formes d'une même doctrine; tout système qui se fonde sur une prétendue contradiction de notre nature, qu'il s'agisse de la pensée ou du désir, ou de leur rapport, doit aboutir au désespoir et au suicide. Hume, d'ordinaire si froid, s'échauffe et se passionne quand il dépeint la condition que lui fait son doute; le philosophe souriant et jovial trouve alors des accents dramatiques qui font contraste avec le ton accoutumé de ses discours (p. 353).

La question est précisément de savoir si nos facultés intellectuelles souffrent réellement de cette contradiction intime signalée par Hume, ou si le désaccord n'est qu'apparent. Question grave pour nous, qui voulons faire reposer la vie sur la science! Il importe peu aux partisans de la métaphysique transcendante que la pensée « discursive » soit ou non conséquente avec elle-même; il leur importe même qu'elle ne le soit pas, car c'est à ce signe qu'ils reconnaissent son impuissance et la déclarent déchue de tout droit à gouverner la vie. La raison scientifique, c'est la connaissance du relatif suivant des

lois; si cette connaissance aboutit à se démentir elle-même, c'est donc, disent-ils, qu'elle n'est qu'un moment dans le développement de l'intelligence et que la démarche suprême de la pensée consiste à embrasser l'absolu. Il est nécessaire au contraire qu'une doctrine positive — tout le monde reconnaît que Hume est l'ancêtre des positivistes contemporains — écarte toutes les contradictions de la connaissance scientifique du monde, pour montrer qu'elle se suffit à elle-même, pour prouver que l'homme peut s'y établir d'une manière durable et y demeurer en paix. Voyons donc s'il est vrai que le scepticisme ait le dernier mot dans la théorie des facultés spéculatives de l'homme. Et pour cela examinons non seulement les arguments sceptiques de Hume, mais encore quelques-uns des principaux arguments de même sorte que le progrès des sciences a fait surgir depuis.

Il ne sera pas inutile de remarquer d'abord que de tout temps les philosophes se sont plu à découvrir des contradictions dans les choses, soit pour réfuter leurs adversaires en les réduisant à l'absurde, soit simplement pour prouver la force de leur dialectique. Dès avant Socrate l'esprit humain était en travail pour s'embarrasser lui-même, et il avait fait si bien que personne en fin de compte, au milieu des arguties entassées, ne s'entendait plus dans les écoles grecques. La dextérité des raisonneurs devint telle qu'aucune doctrine ne pouvait tenir debout, quelque raisonnable qu'elle fût; les apprentis en philosophie débutaient par se faire un jeu de contredire et de dérouter leurs parents, leurs maîtres eux-mêmes; on en vint à soutenir que rien ne pouvait être affirmé de rien; toute proposition, toute pensée devint impossible. Sans parler des disputes éternelles du moyen âge, à quoi voyons-nous la philosophie occupée, dès qu'elle renaît? Précisément à mettre l'esprit à la question, à rendre toute science illusoire. Montaigne triomphe de mille et mille contradictions, imaginaires ou réelles. Pascal ne réussit pas moins à ce jeu, qui chez lui prend un aspect tragique. En combien de choses humaines, imagination, divertissement, gloire, amour, vertu, justice, science, raison, ne relève-t-il pas de flagrantes absurdités! Le dix-huitième siècle voulut lui aussi goûter la joie de détruire quelqu'une des œuvres que la croyance instinctive avait édifiées, et il frappa un peu au hasard les fantômes et les réalités vivantes, sans se demander s'il n'y a pas une analyse destructive à côté de l'analyse salutaire et libératrice. Enfin Kant, en écrivant les antinomies, crut à tort que c'était le seul point où le pour et le contre parviennent à s'équilibrer quand on se plaît à les mettre en balance. A vrai dire (Hegel l'a bien vu), il n'est pas une idée, pas une thèse

qui ne puisse être de la sorte ballottée entre les contraires, pourvu qu'on s'y prenne avec quelque dextérité. Seulement le choc des opinions contraires n'est, d'après le profond disciple de Kant, qu'un moment dans le développement des choses et des systèmes ; la contradiction est la vie même de l'esprit, mais à une condition : c'est qu'elle ne soit pas définitive et que l'esprit ne s'y arrête point ; une synthèse supérieure doit toujours succéder à l'analyse qui suscite les thèses opposées. Et en effet, du sein de ces contradictions accumulées, une série de doctrines, c'est-à-dire d'affirmations positives, n'a pas cessé de se faire jour, et à chaque période de l'histoire un corps de pareilles affirmations doit nécessairement s'organiser. Il en est donc probablement ainsi en ce qui concerne la science des premiers principes ; la contradiction peut y avoir un rôle utile à titre d'aiguillon et d'instrument de réforme; elle ne saurait en être considérée comme l'état définitif, et la philosophie ne restera, pas plus que les autres sciences, suspendue sur une antinomie à laquelle il n'y aurait pas de solution.

Cette remarque nous encourage à examiner de plus près les principaux points au sujet desquels ont été conçues des spéculations négatives, avec l'espérance de découvrir par où l'impasse apparente offre une issue. Il n'est pas question d'arrêter l'esprit humain et de trouver des affirmations auxquelles il doive éternellement se reposer ; mais ce sera déjà quelque chose que de lui ouvrir une nouvelle carrière et de l'inviter à parcourir une étape de plus.

Il y a ici trois choses à considérer : l'existence des corps, l'existence de l'esprit et l'existence de la société. Hume n'a pas touché cette dernière question; mais elle est connexe aux deux premières, au sujet desquelles Hume croit que l'esprit humain se trouve avec lui-même en contradiction d'une manière irrémédiable.

1° Hume distingue touchant l'existence du monde extérieur deux opinions, l'une vulgaire, l'autre philosophique. La vulgaire ne voit pas de différence entre les sensations et leurs objets; la difficulté étant d'expliquer comment les objets subsistent quand nous cessons de les percevoir et ont une existence indépendante des sensations, la grande majorité des hommes en est venue à effacer les différences qu'il y a entre les perceptions successives et à les considérer en raison de leurs ressemblances comme identiques. Alors qu'elles ne sont les mêmes que spécifiquement, on les conçoit comme étant les mêmes numériquement. Un seul ensemble de sensations permanentes et cohérentes subsistant avec ses caractères essentiels en dépit des éclipses partielles et momentanées qui s'y produisent pour nous, telle est, d'après Hume, la conception la plus

ordinaire que l'on se fait du monde. Les philosophes ont ajouté à cette conception l'hypothèse d'un objet distinct de la sensation, qui reste le même quand la sensation change ou s'évanouit. Or, dit Hume, l'erreur est palpable dans les deux cas. L'opinion vulgaire (il nous semble à nous que c'est plutôt là une doctrine d'école, celle notamment de Berkeley et de tous ceux qui nient la substance matérielle; mais la question est de peu d'importance), la première opinion donc, vulgaire ou savante, est manifestement fausse. D'abord, savons-nous ce qu'est le *moi* pour distinguer les sensations qui sont nôtres ou qui composent l'idée de nous-mêmes de celles qui ne le sont pas et composent l'idée d'un monde extérieur? Nos organes, c'est-à-dire les sensations qui nous les représentent, sont-ils du moi ou du non-moi? Ensuite il y a certaines d'entre nos sensations qui sont liées à des actions venues du dehors et que nous considérons comme subjectives, par exemple la douleur qui suit une coupure : elle nous paraît résider en nous, non dans l'acier; mais de quel droit considérons-nous celles-ci comme intérieures, et les autres, son, lumière, mouvement, comme extérieures? On invoque la constance de certaines apparitions et le caractère accidentel de certaines autres; mais d'où vient cette idée que les perceptions de la vue et du toucher sont constantes? D'un grossier sophisme de l'imagination, qui nous fait considérer comme identiques des perceptions en réalité successives et différentes, simplement parce qu'elles offrent une ressemblance superficielle : il n'y a pas deux sensations successives qui puissent être dites la *même*, à parler exactement. Donc c'est une erreur de croire que les sensations en général ont une existence continue et indépendante et de fonder sur leur prétendue constance l'existence du monde extérieur. Quant à la seconde hypothèse, elle est encore moins soutenable. L'objet n'est qu'un ensemble de perceptions. Pour le concevoir comme permanent, il faut admettre la permanence et l'identité des sensations, qui viennent d'être réfutées. Pour le concevoir comme distinct, ou indépendant de la pensée, il faut supposer qu'on l'a comparé à nos perceptions et qu'on a tiré de leur conjonction constante l'inférence qu'il en est la cause, ce qui est absurbe, l'objet n'étant pas concevable en dehors des perceptions qui le constituent. « Nous pouvons observer une conjonction, c'est-à-dire une relation de cause à effet, entre différentes perceptions; mais nous ne pouvons jamais observer rien de pareil entre les perceptions et les objets » (p. 279). En somme, ce second système n'est qu'une dérivation du premier; on finit par considérer comme un objet distinct des sensations, ces mêmes sensations une fois censées permanentes et identiques, et on

les compte deux fois, une fois sous cette forme et une fois dans l'état d'intermittence et de variabilité où elles nous apparaissent réellement. En conséquence la raison nous interdit absolument de croire à l'existence d'un monde extérieur. Mais les sens ne peuvent tenir compte de cette défense; ils nous pressent avec une telle force que tous savants ou ignorants, cédons bon gré mal gré à leurs impulsions et agissons comme si des objets existaient réellement en dehors de nous. Comment l'autorité de l'une et de l'autre faculté ne se trouverait-elle pas amoindrie par ce conflit? Il en résulte un doute qui est pour la pensée « une maladie incurable ».

Qu'on se souvienne maintenant que, pour Hume, la raison ou l'aptitude de la pensée à mettre entre les phénomènes une connexion nécessaire est un instinct. Les impulsions des sens et de l'imagination sont également spontanées, irréfléchies; ce sont aussi des instincts. Voilà donc un être doué de deux instincts radicalement incompatibles! Ne craignons pas de dire que cela est impossible; l'absurde ne se peut penser, il ne peut donc pas être. En fait, d'ailleurs, un être ainsi bâti cesserait bientôt d'exister, comme il arriverait d'un poisson qui aurait un instinct irrésistible de sauter sur le sable sec. Si la nature ne fait pas d'espèces monstrueuses, c'est que les monstres ne sont pas viables.

Il faut donc qu'il y ait quelque erreur dans cette laborieuse étude de Hume sur la connaissance du monde extérieur. A notre avis, la voici. Hume ne s'est pas entièrement affranchi lui-même de cette habitude qu'il reproche aux philosophes, celle de rechercher la raison ou la cause des perceptions dans une existence indépendante et distincte. Nos sensations sont intermittentes, soit; incohérentes, je le veux; elles le sont du moins quand nous les recevons au hasard et sans but; mais ne pouvons-nous pas, en les rapprochant les unes des autres, en recherchant les cas où elles s'offrent en connexion régulière, établir entre elles non pas une identité et une constance absolues également chimériques, mais une suite cohérente, une liaison ininterrompue? Hume l'admet (p. 258). Pourquoi demander davantage? C'est cet ensemble de perceptions cohérentes toujours prêtes qui est le monde extérieur. On a défini celui-ci une *possibilité de sensations cohérentes;* acceptons le mot, à condition que la possibilité ne sera pas érigée en chose substantielle. Il nous semble que les diverses écoles philosophiques, chez lesquelles la culture scientifique n'est pas trop en retard n'ont pas de répugnance à l'accepter avec nous. Dès ce moment où est la contradiction? Le fait que ces qualités répondant à nos perceptions ou possibilités de perceptions paraissent extérieures n'est plus surpre-

nant : c'est le propre de toute sensation, intérieure ou extérieure, d'être localisée; les unes sont en somme aussi extérieures que les autres; presque toutes celles qui sont conscientes sont situées dans un temps et dans un lieu. Le moi, en tant qu'il se connaît, fait partie du monde. De ce que les perceptions ou les qualités sensibles, ne disons pas correspondantes, mais équivalentes sont extériorisées, elles ne cessent pas d'être relatives à la forme de notre organisme et de notre esprit. Elles sont à la fois extérieures et subjectives. Objecte-t-on la permanence de l'objet qui est censé nous les communiquer? Cet objet n'est lui-même qu'une possibilité de sensation. Au delà il n'y a rien, il n'est rien. Il n'y a pas d'au delà. Mais dira-t-on, comment se fait-il que le monde subsiste quand nous ne le percevons plus? à quoi ces possibilités de sensations sont-elles attachées? La réponse est facile, c'est la sociologie qui la donne : à la conscience collective de l'humanité. Ce que nous, hommes, appelons un monde, n'existait absolument pas avant que cette conscience commençât; auparavant, il y avait le monde des invertébrés, puis le monde des poissons, des oiseaux et des mammifères, différent suivant les espèces en beaucoup de points, semblable aussi pour toutes en beaucoup d'autres. Je veux dire que les objets en général, sont faits d'un ensemble de signes dont la nature dépend en chaque espèce de la constitution organique et par conséquent des impulsions dominantes, des besoins et des instincts spécifiques des individus. Il y a un ensemble de signes et de représentations pour les animaux doués du toucher seul, un autre pour les animaux doués de sens supérieurs, un autre pour les hommes, doués de la parole[1]; seulement les signes tactiles sont communs à tous, et c'est ce qui fait que tous peuvent entrer en rapports. Si les signes du mouvement sont communs à tous, c'est donc que le monde est pour tous *au moins* un ensemble de mouvements, en d'autres termes que tous ont des perceptions musculaires correspondantes. Faut-il aller plus loin? faut-il dire que le mouvement existe indépendamment des organismes? qu'il a l'existence absolue? Ce serait sortir de expérience. Ce serait passer de l'existence telle qu'elle est donnée, à l'existence telle qu'elle est conçue en dehors de toute expé-

1. Toute théorie est une habitude nouvelle de l'esprit et du langage; elle ne peut s'établir qu'à la longue. Le fait même que Hume ne peut encore admettre une opinion que les philosophes de son école admettent de nos jours sans répugnance, à savoir que la matière n'est qu'une possibilité de sensations cohérentes, prouve que l'idée que l'humanité se fait du monde se transforme chaque jour. L'état de la langue dans chaque peuple reflète exactement ces transformations et montre que le monde est autre pour les générations successives comme il l'a été pour les espèces successives.

rience. Bref, ce serait renoncer à une connaissance concrète pour une abstraction. L'existence *en général*, hors de toute affirmation d'un être sensitif, l'existence telle que ne la perçoivent ni les hommes ni les animaux, telle que la concevrait la pensée pure, c'est une pure chimère, et voilà pourquoi ceux qui la poursuivent encore, même à leur insu, comme Hume, tombent dans des contradictions sans fin.

On le voit, la raison, guérie des illusions transcendantes, réduite à son rôle de régulatrice des expériences, est d'accord avec les sens en ce qui concerne l'existence du monde extérieur. Pour ces deux facultés, qui ne sont en réalité que les deux phases successives d'une même pensée, le monde existe réellement tel qu'il est connu, pour cette raison décisive qu'exister et être pensé c'est la même chose. Le scepticisme n'a aucune prise sur une doctrine qui se borne à l'énonciation d'un fait.

2° L'existence du moi n'est pas envisagée par Hume, bien qu'il s'en défende, dans un esprit moins sceptique. Nous avons donné plus haut une idée suffisante de sa doctrine. Au passage cité ajoutons seulement celui-ci : « Il est évident que nous n'avons ici qu'à appliquer la méthode qui nous a réussi pour rendre compte de l'identité des plantes et des animaux, et des *vaisseaux* et des *maisons*, et de toutes les productions composées, sujettes au changement soit de l'art, soit de la nature. L'identité que nous attribuons à l'intelligence de l'homme n'est que fictive et d'espèce semblable à celle que nous attribuons aux corps des animaux et des végétaux » (p. 339). Il y a cependant une différence à signaler. L'identité humaine n'est pas la même que celle d'un arbre et encore moins celle d'une maison; l'arbre et le bâtiment sont déclarés les mêmes, ou identiques, d'après l'idée que nous avons de l'identité; c'est celle-ci qui est le type des autres. Et nous faisons une différence encore entre l'identité des autres hommes et celle d'un animal, qui comme la nôtre sont fondées sur la mémoire, et celles d'une maison ou d'un vaisseau qui sont jugées du dehors. Les premières existent véritablement, du moins une légitime analogie nous autorise à le croire; les secondes n'existent pas; et il est à peine douteux que la plante, n'ayant ni conscience ni souvenir, est privée de l'identité subjective, la seule réelle. Pour nous, si nous n'étions pas conscients, nous n'aurions aucune notion de l'identité ni de l'unité; car, si nous disons qu'un objet est *un*, est le même, c'est que nous avons puisés dans la qualité commune des éléments de la conscience d'appartenir au moi, l'expérience de ce mode d'existence. Mais, dit Hume, cette identité et cette unité ne sont que des rapports; donc il n'y a

point de substance identique et simple en dehors des phénomènes de la conscience. Cette remarque est profonde; il est vrai que puisque nulle substance de ce genre n'est perçue, c'est donc qu'elle n'existe pas. Mais faut-il en conclure que les phénomènes eux-mêmes pris dans leur ensemble ne sont pas une chose, un tout, une réalité ayant ce double caractère d'identité et d'unité? Nous ne le pensons pas. Ici encore, le subtil penseur s'est laissé égarer par l'emploi de l'analyse à outrance. De ce que les perceptions diverses ou états de conscience ont une existence distincte, une certaine individualité, il en a conclu que le tout en est dépourvu. Il a oublié que l'existence de chacun de ces états dépend à son tour du consensus qui les unit; que, par exemple, aucun souvenir n'est possible sans la coordination et l'échelonnement des états passés dans une conscience, sans la mémoire. C'était dans l'ancienne psychologie une grave erreur de séparer le moi de ses éléments; il ne faut pas que la nouvelle commette l'erreur inverse de séparer les éléments de la conscience de la conscience totale. Autrement, voici ce qui arriverait. On pourrait faire le même raisonnement pour chaque élément de la conscience; un sentiment de tristesse ou de joie, pris à son tour comme un tout, se décomposerait en ses éléments, et, comme ses éléments ne seraient unis que par des relations sans lien substantiel, on serait autorisé à déclarer que l'existence de ce sentiment est illusoire. Ainsi de suite à l'infini. L'unité et l'identité bannies de la conscience totale disparaîtraient avec l'existence des consciences partielles et tout l'être de l'âme s'évanouirait. Le seul moyen d'échapper à ce sophisme est de reconnaître que chaque état de conscience est un tout concret, qu'une impulsion irrationnelle (je n'ai pas dit déraisonnable) nous porte à prendre comme existante, et qu'il en est de même de tous les états de conscience composés qui forment incessamment la vie de l'esprit. Bien entendu, cette unité et cette identité sont relatives, c'est-à-dire susceptibles de degré, et varient avec la nature de l'agrégat où elles se manifestent. Mais loin d'exclure l'existence ce caractère en est la condition.

La théorie de Hume elle-même implique ce qui précède. Ces relations de ressemblance, de contiguité et de causalité, qui donnent en dernière analyse leur existence aux choses, puisque sans elles rien ne se présenterait comme lié à la pensée, ces relations, dit-il, sont subjectives, c'est-à-dire qu'elles se peignent dans une conscience. Comment cela serait-il possible si le moi se composait de perceptions isolées? Il n'y a pas deux consciences, l'une composée de ces trois catégories, qui unifie et identifie nos perceptions, l'autre qui est composée de ces perceptions, sans lien. Il n'y en a qu'une,

successivement une et multiple suivant le point de vue d'où on la regarde, mais en réalité toujours une et multiple à la fois à tous ses degrés.

Ce n'est pas la première fois que la philosophie trébuche et se déconcerte pour avoir voulu faire une réalité des résultats de l'analyse. « Il y a un principe, dit Platon dans le *Philèbe*, qui cause de grands embarras à tous les hommes volontairement et involontairement, et en toute occasion... C'est en effet une chose étrange à dire que plusieurs sont un et qu'un est plusieurs, et il est aisé d'embarrasser quiconque soutient en cela le pour et le contre. » Platon lui-même se sentait contraint, pour échapper aux objections de ses adversaires, d'introduire la multiplicité dans les unités fictives et abstraites auxquelles il avait prêté l'être immuable et simple des dieux; Hume n'est pas tombé dans ce défaut, mais il n'a pas évité le défaut contraire. Il a cru que le multiple se suffisait à lui-même; il a méconnu l'unité de la pensée; sa doctrine a besoin d'être corrigée sur ce point : c'est abuser de l'analyse que de refuser l'existence au tout, sous prétexte que les parties existent aussi; dans la conscience comme ailleurs, les parties et le tout, le multiple et l'un sont inséparables.

Il est de mode aujourd'hui d'accuser de préoccupations métaphysiques ceux qui agitent de pareilles questions. Laissons de côté ce mot de métaphysique, qui est devenu un épouvantail. Est-ce que, en soutenant l'unité de moi, comme ensemble de phénomènes psychiques, on sort de l'expérience? Non. Voilà ce qui importe. Il est vrai, nous pensons encore que la philosophie doit distinguer entre des composés mécaniques sans conscience, comme une maison, un vaisseau, un continent, et les composés d'états de conscience qui s'appellent eux-mêmes *moi*. Nous croyons qu'il y a intérêt à établir que les premiers n'ont qu'une réalité d'emprunt, celle qui leur est prêtée par la conscience où ils se peignent, tandis que les autres sont les seules réalités initiales, d'après le modèle desquelles toutes les autres sont conçues. Nous allons jusqu'à penser que, si le moi n'est pas réel, rien ne l'est, en sorte que de la réalité des composés psychiques dépend la réalité de tous les autres. Il est probable que ceci paraîtra une aggravation du mal métaphysique. Mais je le demande, en présence d'une philosophie aussi considérable que celle de Hume, tenue en échec par cette question même, et toute déconcertée parce qu'elle est conduite à considérer le monde et le moi comme des illusions, n'est-il pas à propos de se demander quel est l'emploi légitime de ces mots d'illusion et de réalité? Or, qu'on y réfléchisse, on verra que nous appelons réel, il est vrai, ce qui est donné à l'expérience sous une forme

cohérente et constante, c'est-à-dire ce qui est pensé, mais que par cela même ce qui pense est plus réel encore. Dans quelles conditions toute pensée s'offre-t-elle à nous? Toute pensée est, comme l'a bien vu Hume, un consensus d'états de conscience. C'est ce *consensus*, c'est ce tout complexe, ses éléments compris, qui est la mesure de la réalité et de celle des autres êtres. C'est lui qui doit remplacer de nos jours l'ancienne substance, qui n'était, à vrai dire, que son image défigurée. Est illusoire tout ce qui n'est pas lui, ou analogue à lui, ou inhérent à lui. Si Hume n'avait pas méconnu cette unité organique de la conscience, il n'eût pas, par son « nihilisme », causé le scandale des philosophes de ce siècle, et il n'eût pas suscité contre la philosophie empirique une réprobation qui dure encore.

Hume n'a pas agité expressément la dernière question que nous avons posée : De l'existence de la société comme conscience. Çà et là, il est vrai, quelques paroles lui échappent, qu'il est curieux de rapprocher de sa définition de l'esprit (une république de perceptions), quand il dit par exemple que tout gouvernement repose sur l'opinion (sur un consensus d'idées), et que « tout gouvernement traverse certaines périodes de développement, que la mort enfin est inévitable pour un corps politique aussi bien que pour un animal; » ou quand il écrit les lignes suivantes : « Ces récits de guerres, d'intrigues, de factions et de révolutions sont autant de collections d'expériences qui permettent au politique et au moraliste de fixer les principes de la science, de la même manière que le physicien et le naturaliste apprennent à connaître la nature des plantes, des minéraux et des autres objets extérieurs par les expériences qu'ils recueillent sur ces divers sujets. » Par là, il reconnaît implicitement que la société est un corps naturel, sinon vivant. Et en effet il a appliqué cette méthode expérimentale dans ses essais économiques, où la statistique joue un grand rôle. Mais il n'en est pas moins certain que d'autre part il pense que la politique peut être construite *à priori* sur l'examen des constitutions, et qu'il partage sur ce point l'erreur de presque tout son siècle. Il eût donc été disposé à nier le consensus organique et psychique des êtres sociaux plus encore que celui des êtres individuels; mais n'est-ce pas le même problème? et le même excès d'analyse ne conduit-il pas les philosophes, dans ce cas comme dans l'autre, soit à nier l'existence du moi collectif, parce que l'unité et l'identité de ce moi ne sont pas absolues, soit à enlever l'existence au tout, pour l'accorder aux parties? Supprimer l'état au profit de la commune ou de l'individu, n'est-ce pas la même chose que de supprimer l'esprit au profit des perceptions ou des sensations élémentaires? Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le débat; nous nous

bornons à indiquer la connexité des problèmes et la montrer que les solutions négatives viennent, ici comme ailleurs, de la même source.

En résumé, Hume est resté embarrassé de doutes, il a manqué de rencontrer la paix intellectuelle qu'il cherchait, il a fait de vains efforts pour ramener sa pensée à l'unité, parce qu'il a poursuivi partout l'analyse à outrance. Ce tour d'esprit l'a empêché de quitter à temps des vues abstraites et fragmentaires pour embrasser par une synthèse féconde les réalités concrètes. Il dépeint très bien lui-même cette tendance fâcheuse; nous ne nous contentons pas, dit-il en parlant des vérités mathématiques, d'imaginer une plus grande exactitude dans nos expériences et de les corriger les unes par les autres; « nous concevons enfin un étalon d'une correction et d'une exactitude telles qu'il ne soit pas sujet à la moindre erreur ou variation; » cet étalon n'existe pas; mais, « lorsque l'imagination est entrée dans un ordre de pensées, elle est capable de continuer même lorsque son objet lui fait défaut, tout comme une galère, mise en mouvement par les rames, poursuit sa course sans avoir besoin d'une nouvelle impulsion. » C'est ainsi en effet qu'en demandant pour le monde extérieur une existence absolue, Hume fut conduit à douter de son existence, et que d'autre part il en vint à nier l'unité concrète du moi et sa réalité par éloignement pour les entités transcendantes des anciens psychologues. Cet esprit si tempéré dépassait la mesure dans la critique dès que l'idée lui venait qu'il pouvait être trop crédule. Dans la formation de la philosophie moderne, il appartient à la période où il s'agissait avant tout de faire place aux reconstructions futures; ceux à qui incombe le soin de réédifier doivent être plus circonspects.

On ne peut agir sans croire. Et, comme de tout temps il a fallu agir, à aucun moment on n'a pu se dispenser de croire. « Le grand destructeur du pyrrhonisme ou scepticisme poussé à l'excès, c'est l'action, c'est le mouvement, ce sont les occupations de la vie commune » (*Essais philosophiques*). Seulement autre chose est de croire par force, sans le congé de la raison et même en dépit d'elle, autre chose de croire en ayant pour soi sa raison et en ne laissant à l'instinct que ce qu'on ne peut lui enlever. L'état le plus avantageux pour l'humanité n'est certainement pas de penser par jeu (p. 570) et d'agir par contrainte; son but est d'arriver à se conduire d'après les enseignements de la science et d'éclairer en toutes ses démarches l'action par la pensée. A ce prix seulement, l'accord peut se faire, entre la philosophie et la morale, entre la spéculation et la pratique trop souvent séparées. A cette condition, la nature humaine peut retrouver son assiette, du moins pour un temps, et entrer dans ce

qu'on a appelé une phase organique. Il faut donc que le positivisme contemporain, tout en recueillant ce qu'il y a de salutaire dans le criticisme de Hume, se garde bien de conserver sa critique négative des facultés; il agira sagement même en n'acceptant que sous réserves ce *scepticisme mitigé* auquel en dernier recours l'auteur des *Essais* s'abandonne. Il consiste simplement en une limitation des recherches scientifiques aux objets qui sont à la portée de l'intelligence humaine, c'est-à-dire aux phénomènes; il suppose par suite qu'il y a un au delà que cette intelligence ne peut atteindre. C'est précisément le fond du positivisme actuel, soit qu'il refuse, comme l'a fait le positivisme français, d'agiter les problèmes transcendants, soit qu'il leur donne, comme l'a fait le positivisme anglais, une solution ambiguë, faite en même temps pour maintenir l'accès libre à la métaphysique transcendante et pour décourager les philosophes de le tenter. Or qui ne voit que, mitigé ou non, c'est toujours un scepticisme, c'est-à-dire cette même doctrine qui déclare une partie du monde inaccessible à la connaissance et une partie de nos facultés en contradiction avec le reste? Tant que tout ce qui est ne sera pas soumis à la science, tant que tout le domaine de la pensée ne sera pas aplani, ouvert dans toutes les directions aux investigations successives de l'expérience, un trouble subsistera au fond de la conscience humaine, et le pessimisme y aura place avec le doute. Certes, ce que nous saurons sera toujours bien peu de chose à côté de ce qu'il nous restera à découvrir, et il faudra toujours que l'esprit se prenne lui-même dans quelqu'une de ses impulsions primitives comme un point de départ au-delà duquel on ne peut remonter momentanément; mais la paix et un espoir indéfini pénétreront dans l'esprit de l'homme le jour où il sera persuadé qu'entre ce qu'il sait et ce qu'il ignore il n'y a aucune différence de nature, et par conséqent point de barrière infranchissable. De ce jour, l'univers ne sera plus pour lui ce *cachot* dont parle Pascal, ce coin où l'enserre de toutes parts un inconnu redoutable; ce sera sa demeure naturelle, qu'il dépendra de lui d'explorer en tous sens, d'améliorer et même d'embellir. Quand on a quitté l'optimisme leibnizien, il faut aller jusqu'au bout du naturalisme pour en retrouver un autre.

Il nous reste à étudier la décadence et la fin de l'École écossaise; du vivant même de Hume, son déclin avait commencé.

A. Espinas.

L'ÉDUCATION PLATONICIENNE

(TROISIÈME ARTICLE) [1]

VIII

LE MYTHE D'ER LE PAMPHYLIEN

En essayant de décrire l'état de l'arithmétique et de la géométrie à l'époque de Platon, nous n'avons eu l'occasion de tirer des *Dialogues* aucun indice qui puisse faire supposer que les opinions du philosophe relatives à ces sciences aient jamais changé, au moins à dater du jour où il a commencé à écrire. Sans doute il les avait dès lors suffisamment étudiées pour que sa manière d'en envisager les objets dût demeurer inébranlable.

En astronomie, il en est tout autrement, non pas que Platon eût en rien négligé cette étude; mais, comme nous le verrons, il semble qu'il n'ait jamais pu s'arrêter, avec une conviction réelle, à aucun système cosmologique, à aucune conception précise de l'ensemble de l'univers. Aussi convient-il que, sur ce terrain, nous changions de mode d'exposition, et que nous nous efforcions, avant tout, de retracer les diverses phases successivement traversées par la pensée de notre philosophe.

M. Schiaparelli, directeur de l'Observatoire de Brera, à Milan, dans un travail qui nous servira de guide [2], a notamment insisté, après Gruppe [3], sur la différence des conceptions cosmologiques exposées dans tel ou tel dialogue; leur examen offre donc d'autant plus d'intérêt qu'il paraît pouvoir fournir de précieux indices sur les dates relatives de la composition des écrits platoniciens.

Mais cet examen ne peut être essayé sans une remarque préjudicielle ; les conceptions dont il s'agit se trouvent généralement enveloppées dans des mythes dont l'interprétation réclame la plus

1. Voir les numéros de novembre 1880 et mars 1881.
2. *I precursori di Copernico nell' antichità.* Milan, Hœpli, 1873.
3. *Die kosmichen Systeme der Griechen.* Berlin, 1851.

grande prudence. Si notamment, comme dans le *Phèdre*, nous ne rencontrons que des images vagues et incohérentes, si nous y soupçonnons des allégories ou des symboles, se rapportant à un tout autre ordre d'idées, il ne faut prétendre en rien tirer pour celui qui nous préoccupe ici. Qu'elles nous reportent aux croyances homériques, ou à d'autres semblables, plus ou moins naïves, il est bien clair que Platon, sorti de l'enfance, ne pouvait plus considérer des opinions de ce genre autrement que comme de grossières erreurs.

Mais si, au contraire, un mythe, comme celui d'Er le Pamphylien au livre X de la *République*, présente des allusions cosmologiques précises et détaillées, dont la combinaison nous apparaît comme sérieusement étudiée, et sous lesquelles ne peut certainement se cacher aucun dogme métaphysique, nous avons le droit de leur attribuer une réelle importance pour notre sujet. En revanche, il conviendra d'écarter, dans le même mythe, toutes les images qui offriraient un autre caractère; aussi ne nous attacherons-nous pas à la description de ce lieu divin, où l'on voit deux ouvertures de la terre et deux ouvertures du ciel, ni à cette colonne de lumière qui soutient et embrasse le monde, mais bien à ces pesons (σφονδύλοι) que traverse le fuseau de la Nécessité.

Ce sont huit anneaux *cylindriques* (κάδοι), emboîtés au contact les uns dans les autres, et dont l'ensemble constitue comme un modèle en petit de l'univers. La verge intérieure et immobile qui remplit le creux intérieur est ainsi un *cylindre* et correspond à la terre. C'est une négation catégorique des formes sphériques de l'école pythagoricienne; quoique Platon ait déjà, dans la *République*, subi l'influence d'Empédocle et de Philolaos, il reste encore fidèle à la constante tradition des Ioniens; la terre est plate et immobile au centre du monde.

Nous croyons trouver ici une preuve sérieuse que le livre X, dont plusieurs érudits ont voulu retarder la date de composition par rapport aux autres parties de la *République*, a été écrit non seulement avant le *Timée*, où la sphéricité de la terre et du ciel est si nettement affirmée, mais même avant le *Phédon*, où Socrate, après avoir dit qu'il a cherché dans les livres d'Anaxagore s'il fallait croire que la terre fût plate ou ronde, déclare être partisan de la seconde de ces deux opinions [1].

Si nous nous demandons quelle est la source première d'où découle cette conception des anneaux cylindriques du mythe platonicien, nous ne pouvons méconnaître la doctrine d'Anaximandre; la sirène

1. Nous savons par un texte formel d'Aristote (*De cælo*, II, 13, 9) qu'Anaxagore et Démocrite défendaient encore la première.

qui chante sur chacun d'eux correspond à cette ouverture d'où jaillissent les flammes augustes, « comme le vent d'une flûte [1]. »

Mais, soit pour arriver jusqu'à Platon, soit pour être assimilée dans son esprit, cette doctrine du Milésien a dû subir une transformation radicale.

En premier lieu, les anneaux d'Anaximandre sont à de notables distances les uns des autres, et leurs épaisseurs semblent négligeables par rapport à ces distances; ceux de Platon se touchent, en sorte qu'il faut supposer les astres correspondant à chaque anneau comme placés à la surface *extérieure* de cet anneau, et les épaisseurs transversales des couronnes comme représentant par suite les distances entre les orbites. Nous n'avons donc plus en aucune façon ces réservoirs creux d'Anaximandre, d'où sortent les feux célestes par des trous dirigés de notre côté; nous nous trouvons en présence d'une conception mécanique toute spéciale de solides glissant les uns sur les autres et dont les mouvements doivent donc être soumis à une dépendance réciproque.

Quelle est la véritable origine de cette nouvelle conception, dont le caractère indiquerait un dogme de Leucippe ou de Démocrite? La question peut rester ouverte; en tout cas, nous ne sommes nullement portés à reconnaître ici une invention propre à Platon. Cette conception pouvait déjà être familière de son temps, car elle constitue le fond du système astronomique d'Eudoxe, qui l'a développée en l'adaptant à la forme sphérique introduite par les Pythagoriciens.

En second lieu, Anaximandre ne paraît avoir distingué que trois anneaux : celui du soleil, au plus loin de la terre, là où le mouvement circulaire doit porter la plus grande masse de feu; en deçà, l'anneau de la lune; et plus près enfin, toujours pour la même raison *à priori*, sur une même surface, les étoiles fixes et les cinq planètes, dont la théorie n'est pas encore commencée de son temps. Platon range au contraire les astres dans l'ordre suivant à partir de la terre, la Lune, le Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter, Saturne, les fixes. Cet ordre est celui que les Pythagoriciens avaient adopté, en rejetant aux limites du monde la sphère où le mouvement est le seul parfaitement régulier, et en suivant, pour les sept planètes, la série décroissante des durées de la révolution [2].

1. Plutarque, *De placit. philos.*, II, 20. ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ. — Voir Gustav Teichmüller (*Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874, p. 12), à qui l'on doit d'avoir définitivement reconstruit le système d'Anaximandre.

2. Cette raison de l'ordre pythagoricien (également *à priori*, sauf pour la lune, à cause des occultations d'étoiles et de planètes) ne suffit pas pour déterminer les rangs du soleil, de Vénus et de Mercure, qui ont la même durée de révolution géocentrique. Aussi les anciens se sont-ils partagés à ce sujet. Nous

En troisième lieu, les indications données par Platon sur les distances respectives des orbites témoignent d'un autre progrès sérieux de la science astronomique.

C'était encore Anaximandre qui avait le premier spéculé sur cette question. Il semble avoir adopté pour les rayons de ses trois anneaux une progression arithmétique, 10, 19, 28, dont la raison valait 9 fois le rayon du disque terrestre et dont cette unité formait le terme antérieur [1]. Inutile de dire qu'il ne faut pas chercher autre chose qu'une pure fantaisie dans ce premier essai, où l'on voit l'imagination s'épuiser avant d'atteindre la moitié de la distance qui nous sépare en réalité de la lune.

C'est également la fantaisie qui domine dans les combinaisons harmoniques des Pythagoriciens, dont Platon nous a conservé plus tard, dans le *Timée*, l'exemple le plus authentique, en indiquant pour les distances des orbites la double progression géométrique :

$$1 \begin{cases} 2 \,.\, 4 \,.\, 8 \\ 3 \,.\,.\,.\, 9 \,.\, 27 \end{cases}$$

Dans le mythe d'Er, Platon ne donne aucun chiffre précis; il se contente de faire connaître l'ordre relatif de grandeur des épaisseurs des anneaux, c'est-à-dire des distances entre les orbites; d'après lui, cet ordre est le suivant, en diminuant du premier au dernier :

1er anneau	.....	De Saturne aux fixes.
6e —	.....	Du Soleil à Vénus.
4e —	.....	De Mercure à Mars.
8e —	.....	De la Terre à la Lune.
7e —	.....	De la Lune au Soleil.
5e —	.....	De Vénus à Mercure.
3e —	.....	De Mars à Jupiter.
2e —	.....	De Jupiter à Saturne.

On pourrait être tenté de croire qu'il s'agit encore ici d'une combinaison pythagoricienne, alors surtout que tout à côté le chant des sirènes forme une allusion très nette au dogme de l'harmonie des sphères [2]. Mais après avoir, sur les données de Platon, essayé toutes

n'entrons pas dans le détail de leurs opinions, nous contentant de remarquer que l'ordre de Platon paraît bien le plus ancien.

1. Le premier de ces trois nombres, 10, n'est pas fourni par les témoignages de l'antiquité, mais il nous semble qu'on peut logiquement le restituer en toute sûreté.

2. Nous avons un peu plus haut indiqué pour les sirènes une analogie plus lointaine. L'école de Pythagore, comme Héraclite le reprochait au maître, s'est peut-être beaucoup plus assimilé d'opinions venant, d'ailleurs, des sources les plus diverses, qu'elle n'en a proprement inventé.

les combinaisons musicales possibles, j'ai, pour ma part, renoncé à cette hypothèse [1].

Je crois au contraire avoir trouvé une explication assez satisfaisante de l'ordre indiqué ci-dessus, en le considérant comme réglé par la similitude plus ou moins grande des mouvements des planètes et la facilité ou la difficulté de donner des explications semblables des phénomènes présentés par deux astres voisins.

Cette explication suppose que Platon possédait une connaissance assez approfondie des mouvements apparents des planètes et se rendait assez exactement compte des difficultés de leur théorie. Elle revient à dire que les assertions sur les distances représentent symboliquement les propositions qui suivent, propositions qui sont conformes aux données de l'observation.

Le plus grand abîme à franchir pour l'explication des phénomènes célestes est celui des fixes aux planètes.

Le Soleil et la Lune d'un côté, les cinq autres planètes en second lieu, forment deux groupes entre lesquels il convient d'établir une distinction subséquente.

Puis, dans les cinq, il faut séparer Mercure et Vénus (nos planètes inférieures) de Mars, Jupiter et Saturne (nos planètes supérieures).

Dans les trois groupes ainsi obtenus, les mouvements se ressemblent plus pour les planètes supérieures que pour les inférieures, pour celles-ci que pour le Soleil et la Lune.

Le mouvement de Saturne ressemble plus à celui de Jupiter que ce dernier ne ressemble à celui de Mars.

A ces propositions, que dans le système des apparences tout astronome admettra facilement, il faudrait cependant en joindre une dernière, moins explicable, celle où interviendrait la terre immobile, plus loin du groupe le plus voisin que ne sont éloignés entre eux les astres de ce groupe, mais plus près que ne le sont deux groupes entre eux. Il eût été, ce semble, plus rationnel à Platon de placer le huitième anneau, de la Terre à la Lune, sinon au premier rang, au moins au second.

Toutefois l'objection, que je ne dissimule pas, me paraît insuffisante pour renverser l'explication essayée.

Platon a pu céder sur ce point à une habitude des combinaisons

1. Le passage qui nous occupe a été au reste entendu jusqu'à présent dans les sens les plus différents; les explications données se heurtent toutes à de sérieuses difficultés; celle que nous proposons est nouvelle, autant que nous le croyons. M. Th.-H. Martin admet qu'il s'agit des hauteurs des anneaux, ce qui nous semble contraire au texte de Platon.

pythagoriciennes, à quelque croyance venue des pays barbares; il a pu enfin, sous l'empire de son idée de l'unité du monde, ne pas vouloir mettre trop de distance entre notre globe sublunaire et les astres qui circulent autour de lui; il se serait de la sorte contenté d'un moyen terme.

En résumé, le mythe d'Er nous montrerait Platon, au début de sa carrière d écrivain, également familier avec les doctrines ioniennes et les croyances italiques, en essayant une fusion, mais n'attachant pas sans doute une foi bien vive à aucune des opinions qu'il conserve, faisant enfin preuve de connaissances personnelles sérieuses sur la question.

IX

LA NÉCESSITÉ

Nous n'avons toutefois examiné ce mythe qu'à un point de vue que l'on peut qualifier de statique. Resterait à discuter le côté mécanique de la conception de l'univers qui s'y trouve exposée.

La Nécessité et Clotho (le présent) touchent de la main *droite* et font tourner la circonférence extérieure du fuseau. C'est le mouvement diurne (d'orient en occident) qui entraîne les huit anneaux en raison de leur contiguité.

Atropos (le futur) touche de la main *gauche* les cercles intérieurs; c'est le mouvement propre des planètes (d'occident en orient).

Enfin Lachésis (le passé) touche successivement des deux mains le dedans et le dehors. On peut y voir une allusion aux anomalies du mouvement propre et en particulier aux stations et rétrogradations des planètes.

Faut-il d'ailleurs attribuer quelque importance aux significations mythiques des noms des trois Parques, significations indiquées par Platon lui-même [1]? Le rôle d'Atropos serait-il une allusion aux croyances barbares sur l'influence des planètes? Celui de Clotho s'expliquerait-il par la domination suprême de la nécessité sur le temps présent? Enfin Lachésis représente-t-elle les réactions matérielles et les irrégularités de mouvement qui en résultent? Nous laisserons de côté ces questions, comme trop périlleuses.

1. Il est singulier au reste qu'il ait attribué l'avenir à Atropos, qui semble bien être le temps passé (what return no more); de même, Lachésis est plutôt le présent, et Clotho l'avenir.

En fait, les indications du mythe se rapportent exclusivement aux mouvements en ascension droite; on dirait que toutes les planètes circulent sans déclinaison, parallèlement à l'équateur. Il est cependant clair que Platon savait qu'il n'en est rien et qu'il lui fallait laisser les sirènes se déplacer dans le sens de la hauteur des anneaux. C'était, pour le système, une complication évitée au moins en grande partie dans la conception pythagoricienne qu'expose le *Timée*. Mais, si l'obliquité donnée à l'écliptique dans ce dernier dialogue suffit en réalité pour le soleil, elle ne fait que diminuer les écarts des planètes par rapport à un plan moyen, puisque le mouvement géocentrique de ces astres n'est pas compris dans un même plan. La difficulté subsiste donc dans les deux cas; aussi ne faut-il pas voir une grossière imperfection du mythe dans le silence observé sur cette question. Si l'on peut employer des expressions d'un âge postérieur, il sera permis de dire que le livre X de la *République* reste fidèle au système primitif d'observation par ascensions droites et déclinaisons, tandis que le *Timée* consacre l'établissement du nouveau système par longitudes et latitudes. C'est un progrès, mais seulement au point de vue des conséquences qui devaient en résulter plus tard.

La question que nous voudrions principalement examiner serait de savoir comment Platon s'expliquait en général les anomalies des mouvements des planètes, anomalies qui, pour nous, tiennent en dehors de l'obliquité des orbites, à leur forme elliptique et à la position excentrique d'où nous observons ces astres. Si ce problème avait sans doute été à peine posé pour les premiers Ioniens, il existait depuis que les Pythagoriciens avaient affirmé la convenance aux choses célestes du mouvement circulaire et uniforme, et que cependant, plus on étudiait les apparences, plus elles se montraient rebelles à cette affirmation.

Nous avons déjà eu l'occasion de citer le système astronomique d'Eudoxe de Cnide, qui, au temps même de Platon, donna du problème une ingénieuse solution, trop longtemps méconnue par la postérité moderne, mais enfin restituée par M. Schiaparelli [1]. L'idée générale de ce système est la suivante. Chaque planète est supposée fixée sur l'équateur d'une sphère particulière concentrique à la terre et animée d'un mouvement de rotation *uniforme* autour de l'axe perpendiculaire à cet équateur. Les pôles de cet axe sont à leur tour fixés sur la surface d'une seconde sphère concentrique animée d'un autre mouvement de rotation autour d'un autre axe, et ainsi de suite. La combinaison de ces divers mouvements, où l'on dispose du nombre

1. *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele.* Hæpli, Milan, 1875.

des sphères, des vitesses de rotation et des inclinaisons, peut être dirigée de façon à se mettre d'accord avec les phénomènes, et Eudoxe y avait brillamment réussi, eu égard aux connaissances de son temps. Digressions en latitude, stations, rétrogradations, tout se trouvait expliqué par cette combinaison de rotations uniformes de sphères concentriques.

Ce système était naturellement appelé à une grande vogue; d'ailleurs il se prêtait aux perfectionnements successifs que pouvaient réclamer les progrès de l'observation. Il suffisait d'augmenter le nombre des sphères de telle ou telle planète, comme le fit Callippe. Quoique, pour les prévisions des mouvements, la complication des calculs soit plus grande qu'avec le système des épicycles, adopté plus tard par Hipparque et par Ptolémée, celui d'Eudoxe aurait pu se maintenir pendant toute l'antiquité, car il avait, outre l'appui d'Aristote, l'avantage d'offrir une explication mécanique plus satisfaisante, s'il avait pu résister aux preuves de la variation de la distance entre la terre et les astres, et notamment à la découverte du changement de diamètre apparent du Soleil et de la Lune, preuves que les progrès de la science devaient établir ultérieurement, mais que l'âge de Platon ne soupçonnait pas [1].

Mais était-ce bien un pareil système que rêvait notre philosophe? fût-il jamais tenté de l'adopter, comme le firent nombre de ses amis ou disciples [2]? Il faut, avant de se prononcer, relire ce qu'il dit au livre VII de la *République* (p. 529, 530) :

« Quand ceux qui marchent en philosophie traitent de cette science (l'astronomie), ils me semblent tout à fait regarder par terre... Cette variété du ciel, puisque nous la percevons par le sens de la vue, nous devrions penser que si elle est la plus belle, la plus régulière qui puisse être dans son genre, elle n'en est pas moins de beaucoup inférieure à la véritable, à la vitesse réelle plus ou moins grande, suivant le vrai nombre, suivant les vraies figures des mouvements qui entraînent réciproquement tout ce qui leur est lié; cela, c'est la raison, la διανοία qui le saisit, et non pas la vue... Il faut donc se servir comme exemple de cette variété céleste pour apprendre ce qui concerne cet objet de la pensée. De même, devant des dessins, dus au plus habile travail d'un Dédale ou de tout autre artiste ou peintre, un homme connaissant la géométrie pourra les regarder comme la

1. Le système d'Eudoxe était encore en pleine vigueur au temps d'Archimède, qui dut l'adopter dans le célèbre engin qu'il construisit pour figurer les mouvements célestes. Les derniers coups lui furent, semble-t-il, portés par l'astronome Sosigène, le réformateur du calendrier au temps de Jules César.

2. Avant Aristote, il faut citer Ménechme, l'inventeur des sections coniques.

plus belle œuvre de l'art, mais il trouvera ridicule qui croirait devoir s'y appliquer pour y saisir dans leur vérité les rapports d'égal, de double ou de toute autre mesure... Le véritable astronome n'est-il pas de même devant les mouvements des astres? Il pense que c'est l'œuvre la plus admirable qu'ait pu faire l'artisan du ciel et de ce qu'il renferme; mais, s'il s'agit du rapport de la nuit au jour, des deux au mois, du mois à l'année, et de ceux des révolutions de tous les astres, ne jugera-t-il pas absurde celui qui croirait que ces rapports restent toujours invariablement les mêmes, ne subissent aucune irrégularité, quand ils sont entre des corps, des objets visibles, celui qui voudrait, de toute manière, y chercher la vérité? »

Certes, dans ce passage bien connu, mais que nous avons cru devoir remettre devant les yeux du lecteur, on voit affirmer nettement le besoin de dégager, de l'observation confuse des faits, des lois simples et mathématiques qui mettent l'ordre à la place du chaos. Mais, en même temps, est déclaré impossible le succès *absolu* de toute tentative à cet égard; il ne faut pas chercher plus qu'une certaine approximation; les anomalies dans les phénomènes matériels sont nécessairement irréductibles. L'exagération d'un tel dogme n'irait à rien moins qu'à nier la science; en tout cas, Platon nie expressément la constance dans la durée des révolutions des astres, Or cette constance, dont au reste, à cette époque, l'imperfection des observations pouvait très raisonnablement faire douter, c'est précisément le point de départ d'Eudoxe.

Pour refuser d'adopter le système de son contemporain, Platon avait d'ailleurs divers motifs; non seulement l'explication mécanique répugnait aux tendances de son esprit; mais, déjà sans doute imbu des doctrines pythagoriciennes, il ne lui convenait guère de déduire de l'expérience les données arbitraires d'un système cosmique. Il eût rêvé de les tirer *à priori* de lois numériques simples, dût-il ne pas se trouver d'accord avec les phénomènes. Rien d'étonnant dès lors que, dans le mythe d'Er, il ait, d'une part, fait abstraction même des variations en déclinaison, que de l'autre il ait fait intervenir les à coups irréguliers de la main des Parques pour mettre en branle le monde de la Nécessité.

Si grand que fût le génie de notre philosophe, il est clair qu'il s'engageait là dans une voie périlleuse; mais il a su se garder du danger, et la position qu'il a prise lui a permis d'ailleurs de se maintenir dans une réserve dédaigneuse vis-à-vis des nouveaux systèmes qui auraient pu le séduire. Tandis que son disciple, Aristote, embrasse sans réserve les hypothèses d'Eudoxe, et qu'il essaye même d'y apporter un perfectionnement théorique, au point de vue de la con-

ception mécanique, par l'invention des sphères ἀνελιττούσαι, Platon semble, jusqu'à la fin de sa vie, ainsi que nous le verrons, garder son esprit libre et prêt à accueillir toute idée neuve qui paraîtra lui offrir quelque intérêt pour ses tendances intimes. Il ne pouvait, certes, jouer aucun rôle qui fût plus favorable au progrès de la science.

On se demandera peut-être si sa croyance à l'irréductibilité des anomalies dans les phénomènes était en concordance rigoureuse avec ses principes métaphysiques, si son esprit n'était pas, pour les lois des astres, comme hanté du vieux rêve des mythes barbares, la lutte de l'ordre contre le désordre, des dieux célestes contre les monstres toujours vaincus, jamais détruits. Nous n'aborderons pas cette discussion, nous nous contenterons de montrer qu'il est resté fidèle jusqu'au bout de sa carrière à la croyance dont il s'agit et que nous lui avons vu affirmer dans la *République*.

La doctrine du *Timée* sur le *semblable* (mouvement diurne), et sur l'*autre*, l'ensemble des mouvements non diurnes et plus ou moins irréguliers, laisse subsister dans toute sa force, en face du principe de l'unité, cette négation, ce refus d'astreindre rigoureusement la matière aux lois de l'idée.

Mais c'est surtout au Xe livre des *Lois* (p. 897) que nous voyons Platon, dans sa dernière œuvre, développer la même pensée, là où l'on devrait peut-être le moins s'y attendre. Il veut précisément appuyer les dogmes religieux sur le spectacle du ciel; après avoir affirmé que l'âme est antérieure au corps, l'avoir posée comme principe universel, du bien comme de son contraire, il dit qu'elle s'étend et habite dans tout ce qui se meut et qu'elle doit donc gouverner aussi le ciel. Mais y en a-t-il une ou plusieurs? Plusieurs, répond-il, deux au moins : l'une bienfaisante, l'autre contraire; le mouvement régulier (diurne) de la sphère céleste, le plus conforme à la raison, dépend exclusivement de l'âme la meilleure; là où il n'y a pas d'ordre ni de rapport régulier, domine l'ἀνοία. Les conséquences de cette thèse sont inéluctables, et si la nécessité de ne pas blasphémer les dieux célestes [1] oblige Platon à ne pas mettre ses conclusions en pleine lumière, nous avons le droit de le faire sans scrupule. L'ἀνοία, conséquence nécessaire de l'*autre*, comme l'*autre* est la conséquence de l'*un*, s'étend dans tout le monde, sauf à la sphère supérieure des fixes; les planètes y sont donc soumises dans une certaine mesure,

1. Nécessité d'autant plus grande qu'il trouve sans doute leur culte plus pur et plus raisonnable que celui des dieux populaires, et qu'il voudrait peut-être substituer le premier au second. Cette tendance est, comme on sait, très nettement accusée dans l'*Epinomis*, qui, à cet égard, forme le complément logique de l'ensemble des *Lois*.

plus ou moins grande, et de là les anomalies de leurs mouvements, anomalies sans doute elles-mêmes soumises à des lois, mais seulement aussi dans une certaine mesure plus ou moins grande, et ainsi finalement et au fond, irréductibles à la règle, au moins autant que l'*autre* l'est à l'*un*.

X

LE MOUVEMENT DE LA TERRE

Pour compléter notre étude sur les opinions astronomiques de Platon, nous ne nous arrêterons pas au *Timée*, où il n'y a plus à glaner après M. Th.-H. Martin. Il a surabondamment établi en particulier, sur un passage déjà trop controversé, que, dans ce dialogue, Platon tient toujours pour l'immobilité de la terre au centre du monde. Mais la méprise, peut-être volontaire, d'Aristote sur ce point, prouve au moins que cette antique croyance était, dès ce temps, fortement battue en brèche, quoiqu'elle dût garder encore la prépondérance pendant de longs siècles. Il semble d'ailleurs que cette méprise ait été occasionnée par la connaissance qu'avait Aristote d'un revirement ultérieur dans les idées de Platon, fait qui paraît suffisamment établi par le témoignage de Théophraste [1] : « Platon devenu vieux, se repentit d'avoir donné à la terre la place centrale dans l'univers, place qui, étant la principale, convenait à quelque chose de mieux. » Il est clair que, si Platon arriva à supposer à la terre une position excentrique, il lui supposa en même temps le mouvement.

Une étude sur le progrès et le sort, dans l'antiquité, des opinions contraires au système des apparences astronomiques, ne sera donc point déplacée ici, si nous voulons présenter un tableau suffisamment complet de l'état des sciences à l'époque qui nous occupe.

On sait que le premier système où la terre fut déplacée et mise en mouvement est celui de Philolaos. On ne peut guère douter que Platon n'en eût pleine connaissance dès l'époque où il écrivait la *République ;* car il y fait une allusion très claire à la grande année empruntée par ce pythagoricien à Œnopide de Chios [2]. On ne peut

1. D'après Plutarque, *Platon, Quæst.* VIII; *Vie de Numa*, XI.

2. *Civitas*, IX, 588 *a*. « C'est bien le nombre (729) vrai et convenable aux vies, si à celles-ci conviennent les jours et les nuits, les mois et les ans. » Ce cycle comprenait 21 557 jours, 729 mois lunaires contre 59 années solaires (31 révolutions de Mars, 5 de Jupiter, 2 de Saturne). 729 est aussi, à une unité près, le nombre des jours et des mois de l'année. Ce dernier rapprochement appartient à Philolaos (Censorinus). Comme période luni-solaire, ce cycle est beaucoup moins exact que celui de Méton, déjà en vigueur au temps de Platon. Il

douter non plus que ce ne soit ce système qu'il ait regretté plus tard, d'après Théophraste, de n'avoir pas développé dans le *Timée*. Car nous ne pensons pas que ce repentir lui soit venu après la rédaction des *Lois*, date à laquelle sa pensée devait probablement avoir subi de nouvelles évolutions.

On connaît également les grandes lignes des doctrines de Philolaos; la voûte sphérique des fixes est immobile; les sept planètes et la terre, plus un neuvième astre, toujours invisible, l'*antichthone* (inventé d'après Anaxagore, moins pour compléter le nombre 10 que pour se prêter à des explications d'éclipses), circulent autour d'un feu central que nous ne pouvons deviner que par sa réverbération dans le soleil et les autres astres.

Mais ce que l'on a le moins discuté, c'est l'idée mère d'où est sorti ce système.

Dans les dogmes astronomiques de Pythagore se trouvait un principe de contradiction. Si c'est l'harmonie des nombres qui régit le monde, ce n'est point le mécanisme, et cependant on ne peut comprendre les apparences, le mouvement diurne commun à tous les astres, si la révolution de la sphère supérieure (celle des fixes) n'entraîne pas mécaniquement toutes les autres. Cette explication mécanique est celle que nous avons vu guider Eudoxe dans la conception de son système; c'est elle qui devait conduire Aristote à y ajouter les sphères ἀνελιττούσαι, destinées à annuler l'action des sphères eudoxiennes des planètes supérieures sur celles des planètes inférieures. Nous avons vu Platon l'admettre dans la *République;* elle subsiste déguisée dans le *Timée ;* mais elle n'en est pas moins aussi antipathique aux tendances intimes de son esprit qu'elle devait l'être à l'ensemble des dogmes pythagoriciens.

Une autre difficulté se présentait dans le système des apparences, du moment où le mouvement diurne était distingué des mouvements propres, distinction qui paraît la gloire de l'école pythagoricienne et qui permettait seule de rapprocher les seconds, comme le fit cette école, de la circulation uniforme.

Les anciens ne pouvaient s'imaginer, au début de la science, — nous l'avons vu par l'exemple d'Anaximandre, — l'énormité de la distance du soleil par rapport à celle de la lune. Eudoxe de Cnide admettait encore qu'elle était seulement neuf fois plus considérable.

est également possible que le célèbre passage sur le *nombre nuptial* (*Civitas*, VIII, 546, *b-c*) cache une allusion à la grande année de Philolaos. Nous avons proposé une autre explication de ce passage (*Revue philosophique*, I, p. 171,) mais nous serions disposés à appuyer néanmoins cette conjecture, si les manuscrits se prêtaient à quelques changements de texte favorables.

Il en résulte que les Pythagoriciens devaient regarder le mouvement propre du soleil sur son orbite comme moins rapide que celui de la lune, et en thèse générale, considérer les vitesses propres des planètes comme décroissant à partir de la terre [1]. En arrivant à la sphère des fixes, il fallait faire un saut brusque et énorme en sens contraire. Comment soutenir après cela la théorie de l'harmonie ?

Sortir de ces difficultés en mettant en mouvement notre poste d'observation, fut un trait de génie.

Mais pourquoi ne pas se contenter de faire tourner la terre autour de son axe? Pourquoi, comme Philolaos, lui faire décrire une orbite? C'est que la seconde idée était, en fait, plus naturelle, pour un ancien qui pouvait la concevoir par analogie avec la circulation des astres, tandis que pour la première aucune simititude pareille ne se présentait à son esprit. Les deux éléments principaux du système étant ainsi déterminés, la riche fantaisie de l'inventeur put faire le reste.

Cette doctrine singulière dut sans doute, dès son apparition, exciter un grand intérêt, et on eut à se préoccuper, sinon de la défendre, au moins de la réfuter; on dut donc essayer de la mettre en désaccord avec les faits.

La première objection à faire était que, si ce système rendait bien compte du mouvement diurne, il devait apporter des perturbations dans les apparences des mouvements propres; on eut donc à rechercher en quoi le déplacement circulaire du point d'observation pouvait influer sur les apparences.

Le problème se posait ainsi : Un point A décrit autour d'un centre fixe un cercle donné avec une vitesse donnée. Un autre point B décrit autour du même centre un autre cercle donné avec une vitesse également donnée. Quel sera le mouvement apparent du point B, observé du point A?

Il était facile de reconnaître par des raisonnements simples que ce mouvement est le même que si, le point A restant immobile, on en observait un mobile décrivant un cercle égal à celui que décrit en réalité le point A, avec la même vitesse, mais dirigée en sens contraire, tandis que d'ailleurs le centre de ce cercle serait animé lui-même autour du centre d'observation d'un mouvement circulaire et uni-

1. C'est ce qui est supposé implicitement dans les systèmes harmoniques attribués aux Pythagoriciens où les notes les plus élevées correspondent aux astres les plus voisins de la terre; ils avaient parfaitement reconnu en effet que la hauteur du son dépend de la rapidité du mouvement. Les systèmes où la progression est inverse sont au contraire d'une époque postérieure à Aristarque de Samos (commencement du IIIe siècle avant J.-C.), dont les travaux établirent définitivement que le mouvement propre apparent du soleil sur son orbite est plus rapide que celui de la lune.

forme, égal à celui que possède en réalité le point B autour du centre fixe.

Ainsi, dans le système de Philolaos, les astres auraient tous dû paraître décrire toutes les vingt-quatre heures un petit cercle autour de leur position relative au centre du monde; ce petit cercle eût eu un rayon égal à celui sous lequel eût paru, transporté à la distance de l'astre, l'intervalle entre la surface terrestre et le centre de l'Ἑστία.

Comme le système de Philolaos a sa partie de vérité, que la terre tourne autour de son centre, cette apparence existe théoriquement dour tous les astres; mais de fait, en raison de l'énormité des distances astronomiques, elle n'est sensible, même aux observations les plus précises, que pour les astres les plus voisins. C'est ce qu'on appelle la parallaxe diurne.

Comme les anciens étaient loin de pouvoir s'imaginer les distances réelles des astres, l'objection était sérieuse, si imparfaite que fussent les moyens d'observation à cette époque. A tout le moins les partisans du système de Philolaos étaient-ils conduits à diminuer autant que possible le rayon de l'orbite supposé décrit par la terre, et finalement, supprimant l'inutile antichthone, à replacer notre globe au centre du monde, tout en lui conservant son mouvement de rotation autour de ce centre. Arrivés à cette limite, Ecphante de Syracuse et Héraclite du Pont, disciple de Platon, étaient inattaquables, car il leur était à leur tour facile de démontrer que, du moment où la position de l'observateur est excentrique par rapport au centre du monde, la parallaxe est identique, que le mouvement diurne appartienne aux astres ou à la terre.

Ainsi le principe de la théorie des excentriques et des épicycles était découvert, et l'examen tant soit peu approfondi de ces questions permettait à un astronome de reconnaître qu'il y avait là une hypothèse se prêtant, grâce à des combinaisons faciles, à l'explication des anomalies célestes.

Un passage très précis de Platon montre qu'il ne resta pas étranger à ces discussions. Après avoir décrit le mouvement d'un corps de révolution auteur de son axe fixe (ἐν ἑνὶ), il ajoute (*Lois*, X, 893 *d*): « Quant aux mobiles ἐν πολλοῖς, tu me semples désigner ainsi ceux qui sont animés d'un mouvement de translation et se déplacent continuellement de lieu; et ceci peut arriver qu'ils tournent soit autour d'un seul centre, soit autour de plusieurs, par une circulation avec roulement τῷ περιχυλινδεῖσθαι). » Ainsi on s'était de fait déjà préoccupé, à sa connaissance, du problème de représenter un mouvement quelconque par une combinaison de mouvements circulaires et uniformes, ce qui est précisément le problème des épicycles.

Comment ne pas supposer dès lors qu'il fait précisément allusion ici à la première application heureuse de cette théorie, l'exp'ication des mouvements de Mercure et de Vénus par l'hypothèse de leur rotation autour du soleil mobile, système que nous savons avoir été adopté, en même temps que la rotation diurne de la terre sur elle même, par ce disciple dont nous avons cité le nom tout à l'heure, Héraclite du Pont [1] ?

Il convient d'expliquer comment ce lambeau de la vérité fut saisi le premier, et comment il put être abandonné plus tard par Hipparque et Plolémée.

Longtemps encore après l'époque de Platon, l'inexactitude des moyens d'observation ne permettait pas de réclamer, pour représenter le mouvement d'une planète quelconque, plus qu'une des combinaisons suivantes, entre lesquelles on peut d'ailleurs choisir indifféremment au point de vue de la représentation des phénomènes :

1° Un mouvement régulier sur un excentrique dont le centre mobile décrit un cercle concentrique à la terre;

2° Un mouvement régulier sur un épicycle dont le centre mobile décrit un cercle excentrique à la terre [2].

Si l'on adopte l'hypothèse de l'épicycle pour le soleil et les planètes inférieures, celle au contraire de l'excentrique pour les planètes supérieures, on trouve que tous les centres des épicycles et des excentriques sont constamment sur une même droite. Comme d'ailleurs la valeur absolue des rayons est arbitraire, on peut faire l'hypothèse que tous ces astres ont un mouvement de rotation autour d'un même point du ciel, lequel point tourne autour de la terre. Les apparences seront au reste les mêmes, que l'on suppose ce point immobile au centre du monde et la terre tournant autour de lui. Alors c'est le soleil qui se trouve au plus près de ce centre du monde, et on peut enfin l'y supposer fixe, à la condition d'excentrer les circonférences décrites autour de lui.

Mais ce dernier système, que nous connaissons sous le nom de Copernic, ne pouvait venir à l'esprit avant que l'on eût démontré que la grandeur du soleil était incomparablement supérieure à celle de la terre et que, par suite, il méritait suffisamment d'obtenir la place centrale. C'est à Aristarque de Samos qu'au siècle suivant cette double gloire était réservée. A l'époque de Platon, la théorie

1. On n'ignore pas que ce fut un des plus illustres élèves de Platon, et qu'il remplaça le maître pendant son troisième voyage en Sicile (361 av. J.-C.).

2. Pour le soleil et la lune en particulier, le centre de l'excentrique est fixe; la durée de la révolution sur l'épicycle est égale à celle de la révolution du centre de l'épicycle lui-même.

commençait seulement à s'ébaucher. Or il n'était certes pas naturel d'adopter les épicycles pour certaines planètes, les excentriques pour d'autres, tandis que le fait du voisinage toujours constant entre le soleil, et Mercure et Vénus, l'égalité des durées de leurs révolutions géocentriques conduisaient naturellement Héraclite à essayer l'hypothèse de trois épicycles tournant autour d'un même centre, celui-ci effectuant de son côté autour de la terre une révolution uniforme dans l'intervalle d'une année solaire.

Le système d'Aristarque devait échouer d'autant plus contre la force des préjugés religieux et vulgaires qu'il n'apportait pas la simplicité complète des mouvements circulaires, concentriques et uniformes, rêvés à l'origine par les Pythagoriciens. L'inperfection des moyens d'observation faisait qu'on n'était pas encore obligé de multiplier outre mesure les épicycles et les excentriques, et la simplification apportée dans la conception générale du monde n'était pas dès lors aussi désirable qu'elle le devint avant Copernic. L'hypothèse des épicycles, adoptée par Hipparque, triompha donc pendant de longs siècles pour les diverses planètes, et l'opinion particulière d'Héraclite demeura comme une supposition plausible à certain égards, pouvant se concilier avec les théories dominantes, mais d'ailleurs sans preuves suffisantes pour en établir la vérité.

Ces aperçus sur l'histoire de l'astronomie ancienne nous ont écartés de Platon. Il est temps de revenir à lui et d'essayer de préciser les évolutions de sa pensée en ce qui concerne le repos ou le mouvement de la terre.

Il est certain que dans sa dernière œuvre, les *Lois*, il conforme en général son langage aux opinions vulgaires de son temps, et semble, par conséquent, considérer encore, ainsi qu'il l'avait fait dans le *Timée*, notre globe comme immobile, la sphère des fixes comme en mouvement. M. Th.-H. Martin a donc pu se croire autorisé à regarder cette croyance comme un dogme platonicien.

M. Schiaparelli, au contraire, s'il répugne à admettre, ainsi que nous l'avons fait, que Platon ait connu l'ébauche de la doctrine des épicycles, pense trouver dans les *Lois* même la preuve qu'a l'époque de leur rédaction l'opinion intime de notre philosophe justifiait déjà le témoignage de Théophraste sur son revirement. Dans cette thèse, le plus plausible est de croire qu'après le *Timée* Platon aura momentanément adopté le système de Philolaos (la terre excentrée et décrivant un orbite), pour se rallier ensuite à celui d'Ecphante et d'Héraclite (la terre au centre du l'univers, mais animée d'un mouvement de rotation sur elle-même).

La contradiction entre la doctrine scientifique, réservée au cercle

intime des disciples, et la concession faite aux croyances populaires, dans les ouvrages destinés à la publicité, ne peut étonner aucun de ceux qui ont étudié Platon; Teichmüller, au reste, a suffisamment établi qu'il ne faut, dans les *Dialogues*, accepter sans réserves que les parties dialectiques comme exprimant la véritable pensée de l'auteur; il a assez montré, sous cette condition, la parfaite unité des dogmes métaphysiques, assez élucidé les principes de l'interprétation des mythes, sous le trompeur rideau desquels le grand écrivain se plaît à dissimuler prudemment sa doctrine, pour que nous n'ayons point, dans le cas tout particulier qui nous occupe, à insister sur la nécessité de ne pas prendre à la lettre telle ou telle expression des *Lois*, que l'on pourrait opposer à M. Schiaparelli.

Ce dernier s'appuie principalement sur un long passage du livre VII, où il est d'ailleurs très clair que Platon ne veut pas dévoiler le fond de sa pensée, mais seulement indiquer qu'elle s'éloigne de l'opinion vulgaire. Contentons-nous de traduire la phrase la plus importante (822, *a*) :

« Ce n'est point la droite opinion que de considérer comme errants la lune, le soleil et les autres astres; c'est tout le contraire qui est vrai. Chacun poursuit toujours la même route et non par divers chemins, une seule révolution circulaire, quoiqu'il puisse paraître soumis à plusieurs; *et par là c'est à tort que l'on regarde comme le plus lent celui qui est le plus rapide, comme le plus rapide celui qui est le plus lent.* »

Ce passage se rapporte, en première ligne, à la complication du mouvement diurne et du mouvement propre, d'où résulte le mouvement apparent. Si nous considérons le soleil par exemple, il nous paraît décrire chaque jour un parallèle différent (divers chemins); pour les Ioniens en général, pour Anaxagore et Démocrite en particulier, ce mouvement apparent est bien le mouvement réel du soleil. Cette opinion contre laquelle s'élève Platon, peut d'ailleurs être contredite de deux façons : ou bien, suivant le système du *Timée*, le mouvement diurne de la sphère céleste est supposé entraîner tous les astres, et alors il ne faut considérer comme le mouvement vrai du soleil que sa circulation annuelle dans le plan de l'écliptique; ou bien, suivant le système d'Ecphante, on peut nier le mouvement de la sphère céleste, remplacé par la rotation de la terre, et la même conséquence, relative au mouvement vrai du soleil, ne souffre plus aucune difficulté.

C'est sur le choix de Platon entre ces deux alternatives que porte le désaccord de M. Th.-H. Martin et de M. Schiaparelli. Si l'on tient compte de l'opinion du philosophe sur les distances des planètes à

la terre, il nous semble que, dans le passage cité, la phrase mise en italique donne raison à l'astronome de Milan.

Dans la thèse de Démocrite, le mouvement le plus rapide est celui de la sphère céleste; les vitesses des planètes décroissent des plus lointaines aux plus voisines de la terre. Dans le système du *Timée*, le mouvement le plus rapide est encore celui des fixes; mais les vitesses propres des planètes décroissent des plus voisines de la terre aux plus lointaines. Pour Ecphante enfin, la vitesse des mouvements célestes décroît régulièrement à partir de la terre, jusqu'à la sphère des fixes, qui est immobile. C'est donc bien ce dernier système qui est le plus exactement contradictoire de la thèse attaquée par Platon.

Si nous allons d'ailleurs chercher dans l'*Epinomis* (987, *b*) les indications données sur la véritable pensée du maître par son disciple le plus fidèle, nous la trouvons toujours enveloppée des mêmes réticences ; mais le voile en est cette fois un peu plus transparent :

« Il faut mettre à part le huitième (la sphère des fixes), qu'on peut de préférence dénommer le monde supérieur, qui se meut en sens contraire de tous ces autres et les entraîne, *à ce qu'il semble du moins aux hommes peu instruits de ces choses*. Mais il faut parler, et nous parlons suivant ce qu'il suffit de savoir; car ce qu'est en soi la sagesse apparaît ainsi en une certaine manière même à celui qui ne participe que faiblement à l'intelligence du vrai et du divin. »

On ne peut certes demander un témoignage plus précis en faveur de l'adoption définitive par Platon du système d'Ecphante, si l'on réfléchit à la ligne de conduite que le philosophe suivait rigoureusement à l'égard des préjugés populaires. N'oublions pas au reste que cette ligne de conduite était suffisamment motivée par les persécutions qu'avait déjà subies la vérité, et qu'un siècle plus tard Aristarque de Samos se vit accusé pour ses opinions, comme dix-neuf cents ans après devait l'être Galilée pour la même doctrine.

Sans nous astreindre rigoureusement, dans cette étude, à une époque déterminée, nous avons essayé de retracer quelques-unes des étapes qu'a suivies la science astronomique dans les longs et pénibles détours de l'erreur à la vérité; nous avons vu la pensée de Platon parcourir ces voies moins avec la hardiesse du novateur, qu'avec la réserve d'un sceptique à large vue. S'il n'a point sur ce domaine, comme pour les mathématiques pures, marqué pour l'avenir la trace puissante de son génie, au moins il a touché des lambeaux de la vérité que l'antiquité sut découvrir, mais qu'elle laissa échapper pour en léguer la gloire à l'âge moderne.

(*A suivre.*) PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

B. Perez. L'ÉDUCATION DÈS LE BERCEAU, *essai de pédagogie expérimentale.* 1 vol. in-8° (VIII, 302 pages). Paris, Germer Baillière, 1880.

M. Bernard Perez continue avec un zèle louable ses intéressantes observations sur le développement intellectuel de l'enfant. Son nouveau livre n'est en effet que la suite et comme l'application à la pédagogie de l'ouvrage de psychologie pure qu'il a déjà publié sous ce titre : *Les trois premières années de l'enfance* [1]. Ici encore, bien qu'il s'agisse d'éducation, de discipline et de direction, l'observation psychologique ne perd pas ses droits. Et il faut s'en féliciter : dans les premières années de l'enfance, en effet, le rôle du pédagogue sage est un rôle de discrétion et de réserve. La grande éducatrice à cet âge, c'est la nature même, et bien folle serait l'éducation qui, par des excitations maladroites et des répressions inopportunes, viendrait contrarier l'essor naturel du corps et de l'esprit. L'éducation au berceau ne doit guère différer et se distinguer d'une psychologie attentive et vigilante.

Ce n'est pas d'ailleurs de l'éducation de l'enfant tout entière que M. Perez nous entretient dans son nouvel essai. Il a réservé pour d'autres ouvrages l'étude de l'éducation intellectuelle ou de l'instruction, et aussi celle de l'éducation physique. Un peu trop disposé peut-être à diviser des sujets qui ne se prêtent pas à des divisions aussi tranchées, comme aussi à émietter ses idées et à particulariser ses observations, il a voulu considérer d'abord la seule éducation morale, « celle qui a pour but, dit-il, de développer et de discipliner les forces innées qui portent l'homme à l'action. »

Essayons de suivre l'auteur dans le cours de ses réflexions, en dégageant les idées principales qui dominent chaque chapitre, sans nous perdre dans le détail infini des observations et des faits.

CHAPITRE I. *L'éducation morale des sens.*

Le sujet est neuf et piquant, et nous admettons volontiers qu'il y a une éducation morale des sens, dès les premières années de la vie, c'est-à-dire une certaine direction à donner aux plaisirs et aux peines sensibles du tout petit enfant, un choix prudent à faire des sensations qui lui deviennent familières et habituelles. Ajoutons cependant que

1. Voyez le compte rendu qui a été fait de ce premier ouvrage, dans la *Revue philosophique*, tome VI, pages 461-481.

sur plusieurs points l'ingénieux auteur a quelque peine à empêcher sa morale de chavirer dans l'hygiène et à maintenir la distinction qu'il établit entre l'éducation morale et l'éducation physique.

Pour le goût, qui joue un si grand rôle dans la vie enfantine, M. Perez est d'avis qu'il ne faut ni le réglementer avec excès, ni l'abandonner entièrement à son instinct. Il critique à la fois Locke, qui se défie des appétits naturels et réprime avec tant de sévérité le goût désordonné des enfants pour le sucre et les friandises, et Herbert Spencer, qui, par un excès contraire d'optimisme, salue dans chaque appétit instinctif un guide sûr et infaillible, un besoin qu'il faut s'empresser de satisfaire sans rechigner. M. Perez a bien raison de réclamer un juste milieu entre ces deux exagérations également funestes. Mais s'est-il aperçu que toutes ses considérations fort justes sur la nourriture des enfants n'ont qu'un rapport éloigné avec le sens du goût proprement dit, qui ne doit pas être confondu avec l'appétit de la faim et de la soif, avec le besoin de manger et de boire ?

C'est encore par un lien fictif que l'auteur rattache au sens du goût la question de savoir si l'enfant doit être admis ou non à partager la table de ses parents. Question d'ordre intérieur, de discipline générale, qui se résout selon l'idée qu'on se fait du rôle des parents dans l'éducation, et où l'éducation du goût n'est, on l'avouera, que fort médiocrement intéressée. Il arrive parfois à l'auteur, comme à tous ceux qui abusent de l'analyse, de ne pouvoir remplir les cadres trop multipliés de sa division un peu arbitraire qu'à la condition de sortir du sujet.

Louons du moins tous les passages de cette première partie où est établie la nécessité de soustraire l'enfant à toutes les sensations violentes, qui ébranlent son esprit, qui par leurs secousses inattendues peuvent le rendre inquiet et troublé pour la vie. M. Perez sent le prix des sensations modérées, régulières, normales, qui sont comme les premières assises d'un caractère sage, ami de l'ordre, peu enclin aux nouveautés étranges.

Louons aussi la tendance à réclamer pour l'enfant l'accoutumance aux impressions pénibles et désagréables qui trempent et fortifient l'âme, qui aguerrissent et pour ainsi dire épaississent la sensibilité. Ce n'est pas que M. Perez veuille suivre dans leurs excès les pédagogues qui ne tiennent pas compte de la délicatesse et de la faiblesse des enfants, et qui, comme Locke, les soumettent à toutes les intempéries, d'après ce prétendu principe que « les gens du monde doivent élever leurs enfants comme les bons paysans élèvent les leurs ». C'est Mme de Sévigné qui a raison en cette matière, quand elle dit : « Si votre fils est bien fort, l'éducation rustaude est bonne; mais, s'il est délicat, je pense qu'en voulant le faire robuste on le fait mort. » Locke lui-même n'était pas en tout point un partisan de l'éducation rustaude. « Que la vie de l'enfant, disait-il, soit aussi douce que possible, qu'elle s'écoule dans la pleine jouissance de tout ce qui peut innocemment la charmer. »

C'est dans le même sens que M. Perez, qui n'a aucun goût pour l'ascétisme, souhaite pour la vue, pour l'ouïe, pour le toucher de l'enfant des impressions douces et agréables, et cela non seulement à raison du bien-être immédiat, mais aussi pour le former de bonne heure aux émotions saines et bonnes. « Quel avantage, dit-il délicatement, que de pouvoir chanter à dix, quinze ou vingt ans les chansons dont on fut bercé par sa mère et dont chaque note est un lambeau de notre âme passée, de notre beau temps d'autrefois, qui nous revient ainsi avec toutes ses salutaires réminiscences! » (P. 25.)

Ajoutons qu'avec un peu d'effort des parents prévenants peuvent, sans aller d'ailleurs jusqu'à la gâterie, maintenir leurs enfants dans une atmosphère tempérée d'impressions sensibles agréables. Ils y seront aidés par la nature, leur complice en cette affaire : car la nature, dans ces petits êtres qui s'éveillent à la conscience, multiplie à profusion les sources de plaisir. Elle n'est pas aussi dure à l'enfant que persiste à le croire M. Perez : et nous ne désespérons pas de lui prouver un jour, que dans l'acquisition des sensations de la vue notamment, elle procède avec des ménagements infinis, avec des lenteurs de progression qui écartent presque toute douleur.

On a déjà fait observer à M. Perez [1] que l'éducation du sens musculaire aurait dû trouver place dans ce premier chapitre, à côté de l'éducation du sens thermique et des autres sens ; mais il serait trop long d'insister sur les défauts de méthode que l'ouvrage présente en maint endroit.

CHAPITRES II ET III. *Culture des émotions intellectuelles.*

Sous ce titre, M. Perez considère successivement des choses assez différentes, la *curiosité*, la *vérité* (j'aimerais mieux dire la véracité), le sens *naturaliste*, la *sensibilité d'imagination*, les *jeux* qui se rattacheraient plus logiquement, il semble, à l'activité physique, la *peur*, enfin le *sens esthétique*.

Le défaut général, disons-le tout de suite, de cette série de chapitres d'ailleurs si riches en fines observations et en conseils judicieux, c'est que l'auteur interdit trop rigoureusement à l'enfant tout ce qui dans sa culture morale ou même dans ses jeux peut déjà l'initier, le préparer à la véritable vie humaine. Comme Rousseau, il ne veut pas qu'on excite de bonne heure le sens religieux; comme Hippolyte Rigault, il critique les jouets militaires. Pour des raisons analogues, il est le premier peut-être à condamner la poupée, cet inoffensif amusement, qui ne méritait pas les foudres d'un aussi impitoyable réquisitoire. Ce qui guide M. Perez dans les interdictions qu'il prononce, c'est l'idée qu'il faut respecter l'enfance dans l'enfant; que le petit garçon qui joue au soldat, la petite fille qui fait la maman avec sa poupée, l'enfant qui parle de Dieu, ne peuvent que défigurer et parodier, pour

1. Voyez la *Rassegna critica di opere philosophische, scientifiche e littararie*, dirigée par le professeur Angiulli, Naples, 1881, n° 1, p. 36.

ainsi dire, les sentiments et les pensées de l'âge mûr; qu'il faut par conséquent leur interdire toute initiation à des choses sérieuses que leur âge transformerait nécessairement en jeux puérils ou en superstitions grossières. Nous ne sommes pas de cet avis. Comme le disait énergiquement Quinet, « il n'est de solide dans l'homme que ce qui a été mis en germe dans l'enfant. » Pourquoi ne pas suivre dans l'éducation la marche que nous trace la nature elle-même, qui s'élève de l'inconscient au conscient, qui passe de l'instinct à la volonté, par des transitions insensibles, de sorte qu'il semble toujours qu'elle continue et jamais qu'elle commence?

En ce qui concerne le sentiment religieux, M. Perez nous parait d'ailleurs trop absolu quand il fait de l'enfant un petit naturaliste, un positiviste en herbe, qui n'aurait aucune tendance à animer, à personnifier, à diviniser les objets antérieurs. Sans parler de l'imagination des enfants toujours prompte dans sa crédulité à admettre et aussi à créer d'elle-même des êtres surnaturels, précisément parce qu'elle ne sait pas faire la différence du possible et de l'impossible, n'est-il pas vrai que l'idée d'un commencement, d'une cause première, préoccupe de bonne heure leur raison naissante? J'ai entendu des enfants de cinq ans, d'une intelligence ordinaire, à qui l'on avait raconté les premières pages du récit mosaïque, demander avec obstination et sans qu'aucune réponse pût les satisfaire : « Avant Dieu, avant Dieu, qu'est-ce qu'il y avait donc?.... » S'il était vrai, comme le dit M. Perez, que « le sens religieux n'existe pas plus dans l'intelligence du petit enfant que le surnaturel dans la nature », que l'enfant n'a aucune disposition à placer derrière les phénomènes naturels des volontés semblables à la sienne, il resterait à expliquer comment toute religion, et en particulier comment la religion polythéiste, s'est établie dans le monde. Au lieu d'attribuer aux parents seuls et à leur prédication prématurée l'origine du sentiment religieux, ne convient-il pas d'appliquer ici l'excellent principe que M. Perez emprunte un peu plus loin à Mme Necker de Saussure? « Une multitude d'émotions, de passions, d'impressions diverses, qui, dans un certain sens, peuvent être regardées comme naturelles, sont communiquées à l'enfant par notre entremise; le germe en existait chez lui sans aucun doute; pour qu'un mouvement se propage avec une grande facilité, il faut qu'il y ait déjà dans l'âme une disposition à le recevoir. »

Quant aux jeux qui, comme les jeux militaires, « caporalisent l'enfant », selon l'expression de Rigault, ou comme le jeu de la poupée « enniaisent les petites filles », n'est-il pas permis de penser qu'ils ne justifient pas tant de colère et d'indignation, et que sans parler des avantages, peut-être médiocres, qu'en retire l'éducation future, il n'y a pas de motifs suffisants pour priver l'enfant de l'innocent plaisir que lui procurent des soldats de carton et des poupées d'un sou. Ces jeux ont leurs inconvénients sans doute. Mais quel est le jeu qui n'en a pas? Et d'ailleurs est-il nécessaire de tant moraliser à propos des divertis-

sements de l'enfance? La première condition d'un jeu n'est-elle pas qu'il soit amusant?

Nous ne saurions accorder non plus à M. Perez que le mensonge soit un « vice héréditaire », presque universel chez les enfants. L'enfant qui n'a pas subi de mauvaises influences, que l'exemple n'a pas vicié, est naturellement et spontanément franc ; il ne sait pas dissimuler. Tout ce ce qu'il a sur le cœur, il le dit; il le dit trop, au gré de quelques parents. J'ai vu des enfants de sept ans qui n'avaient jamais menti, qui avouaient leur faute avant que leur père l'eût découverte, disant d'un air tremblant : « Je crois, papa, que tu vas me punir! » Ici, comme en bien des cas, il faut prendre garde d'attribuer à l'hérédité ce qui est simplement l'effet de l'imitation.

Un sujet que M. Perez a étudié avec une prédilection manifeste, c'est celui des émotions esthétiques, qu'il appelle « les sèves nourricières de la vie civilisée ». — « L'agrément, la beauté, dit-il, excitent, dès les premiers moments de la vie, des impressions qui éveillent les aptitudes, tant physiques que morales et intellectuelles. Ils stimulent de mille façons à agir : ce sont là des impressions qui ne peuvent que favoriser en bien ou en mal le développement de jeune être. » (P. 121.) On pourrait croire, d'après ce début, que l'auteur va multiplier pour l'enfant les occasions qui aviveront son imagination, qui solliciteront l'instinct poétique. Il n'en est rien : l'esthétique de M. Perez n'est autre que la science, la connaissance de la réalité, et son élève, sevré de toute fiction, sera un petit réaliste, un disciple inconscient de M. Zola.

Ce n'est pas le lieu de discuter les définitions générales de M. Perez : « Le sens esthétique est une des formes de la science des réalités. » — « Tout ce qui est utile et vrai est beau. » — « La science est poésie. » Mais comment ne pas protester, au nom des instincts les plus déclarés de l'enfance, contre la suppression des fables et des contes dans l'éducation? La guerre aux fictions n'est pas nouvelle, il est vrai, dans le monde des pédagogues : on sait avec quelle sophistique impatientante Rousseau critiquait et condamnait les fables de La Fontaine. Kant lui-même (c'est une autorité à ajouter à celle qu'invoque M. Perez), après avoir remarqué que l'imagination des enfants est extrêmement puissante, inclinait à penser qu'elle n'a pas besoin d'être surexcitée par des contes. Mais ces arrêts, dictés par une sorte de superstition scientifique, ne sauraient prévaloir contre la nature des choses. Ni les enfants ne cesseront d'aimer les contes, ni les parents d'en imaginer : et la sensibilité, comme l'imagination de l'enfant, y trouvera son profit. La réalité est bien froide et bien sèche pour des esprits encore tendres et délicats. Quel danger y a t-il d'ailleurs à les repaître d'innocentes chimères « dont la gentillerie réveille l'esprit » et qui ne résisteront pas longtemps au progrès de la raison? L'humeur critique s'éveillera bien assez tôt. J'imagine que plus d'un grand savant, connu pour l'exactitude positive de ses idées, a frémi quand il était jeune au récit des aventures de Barbe-Bleue. L'enfant lui-même n'est pas aussi dupe qu'on pourrait croire des

histoires fausses qui le passionnent le plus. Tandis qu'il écoute avec anxiété la lecture de Peau-d'Ane ou du Petit-Poucet, il est à peu près dans la situation où nous sommes quand, au théâtre, nous assistons avec une émotion profonde à un drame fictif, y prenant un plaisir infini, mais sans être pourtant dupes des inventions du poète. M. Perez semble croire qu'en alimentant chez l'enfant l'instinct du merveilleux on finira par le rendre insatiable. Nous pensons tout au contraire qu'il faut satisfaire de bonne heure cet appétit naturel, si l'on ne veut pas qu'il se rattrape plus tard. La légende et la fable, il est bon de les inoculer de bonne heure à l'enfant, — comme on inocule certaines maladies pour les rendre inoffensives, — afin que plus tard, par une réaction nécessaire, elles ne se vengent pas de l'oubli où on les laissées, en faisant de trop grands ravages dans la conscience de l'adolescent ou de l'homme.

CHAPITRE IV. *Rapports de la sensibilité et de l'activité.*

Ce qui manque le plus au livre de M. Perez, c'est un ordre logique, une classification des différents faits qu'il examine. De là des répétitions, des doubles emplois. Ainsi la question des jeux, déjà étudiée dans le chapitre précédent, reparaît dans celui-ci, et, ce qui est plus singulier, l'auteur, oubliant qu'il en a parlé, déclare par inadvertance (p. 170) qu'« il reviendra sur ce sujet dans le chapitre consacré à l'étude de l'imagination enfantine ».

On ne voit pas trop comment se rattachent l'une à l'autre les deux autres questions traitées dans ce chapitre, celle de l'instinct de la propriété, si précoce chez l'enfant, et celle des moyens disciplinaires par lesquels on obtient l'obéissance. Quoi qu'il en soit, sur ce dernier point, M. Perez ne fait guère que commenter les idées de Locke, de Fénelon, de Rousseau, de M. Spencer et de M. Bain. Peut-être est-il un peu sévère pour Rousseau et pour ce principe célèbre que l'enfant doit être placé dans la dépendance des choses. N'est-ce pas pour des raisons analogues que Mme Necker de Saussure disait : « L'éducation publique, où l'on gouverne par des lois immuables, est plus favorable que l'éducation domestique au développement de l'énergie. »

CHAPITRES V ET VI. *Culture des émotions sociales.*

Plus on avance dans la lecture du livre de M. Perez, plus on se convainc que l'éducation morale du tout petit enfant (l'auteur ne parle guère que des trois premières années de la vie) ne comporte pas un grand nombre de prescriptions. C'est forcer les choses qu'écrire un livre de 300 pages sur un pareil sujet. L'anecdote vient trop souvent y suppléer à l'insuffisance des idées générales. Pour tout ce qui a rapport à la sympathie, à la bienveillance active, à la colère, à la peur, à la jalousie, même à l'imitation, il faut décidément franchir le premier âge et les limites trop étroites que M. Perez s'est imposées, si l'on veut trouver à dire quelque chose de pratique et qui soit pédagogiquement

utile. Après avoir trop négligé la psychologie de l'enfant, les pédagogues ne vont-ils pas tomber dans un excès contraire, s'ils notent par le menu tous les infiniment petits de la conscience enfantine?

L'imitation est pourtant un sujet qui méritait d'être traité avec les développements que lui accorde M. Perez. On n'a pas assez dit encore tout ce que l'enfant et l'homme lui-même doivent à l'imitation soit instinctive, soit réfléchie. Chez l'enfant particulièrement, l'imitation est le principe essentiel de l'acquisition du langage et la source de la plupart de ses actes. Il eût été bon de faire nettement ici le départ de ce que l'enfant doit à l'hérédité et à l'instinct, ensuite à sa spontanéité propre, enfin à l'imitation et à l'habitude, qu'il ne faut pas hésiter à rapprocher, car elles sont l'une et l'autre, comme le disait Vinet, « deux dispositions passives, » deux obéissances, l'une qui nous assujettit à l'exemple d'autrui, l'autre qui nous lie à nos propres actes et enchaîne notre présent à notre passé.

CHAPITRE VII. *Développement des habitudes morales et du sens moral.*

Dans l'étude des commencements de l'éducation, il n'y a pas de question plus importante que celle de savoir si l'intelligence enfantine est de bonne heure capable de distinguer le bien du mal. « Le sens moral, dit M. Perez, manque à l'enfant qui vient de naître. » Etait-ce bien la peine de le dire? Il est évident que les notions abstraites de la morale ne sont pas à la portée du nouveau-né, ni même del'enfant de cinq ans et au delà. Il est évident que M. Darwin s'est trompé quand il a cru reconnaître le sentiment du remords chez son fils Doddy : « Doddy avait dérobé du sucre; je le rencontrai, au moment où il sortait de la salle à manger et je lui trouvai dans l'attitude quelque chose de si étrange que cette attitude me parut devoir être attribuée à la lutte entre le plaisir de manger du sucre et un commencement de remords. » Le remords n'a rien à voir avec l'émotion et la confusion d'un enfant surpris presque en flagrant délit, qui se rappelle les défenses et les menaces de son père et qui a simplement peur d'être grondé.

Mais ce qui est plus intéressant, c'est d'étudier comment le sentiment moral, nul à l'origine, apparaît et se développe peu à peu. Nous croyons avec M. Perez que l'imitation et l'exemple jouent un grand rôle dans cette éducation lente de la conscience morale. La moralité de l'enfant est d'abord tout extérieure; elle n'est pour ainsi dire que le reflet de la moralité d'autrui. « Un petit garçon de deux ans et demi changea trois ou quatre fois de caractère, selon les différentes stations qu'il fit chez des parents et des amis pendant deux mois de vacances : très obéissant, très doux, très sympathique et très gai, chez son oncle; très maussade, mutin, querelleur, tapageur, chez sa tante; et réservé, complaisant, silencieux, obéissant, obséquieux, chez une amie de sa mère. » (P. 272.) Les pédagogues ne sauraient trop se pénétrer de cette vérité que le sens moral, comme les autres, est provoqué par les influences extérieures, et que sous ce rapport les exemples valent mille fois mieux

que les préceptes. « On connaît, disait récemment un ingénieux moraliste, le système de ces pères, de ces mères, de ces précepteurs qui s'imaginent que dans l'éducation les gronderies seules sont efficaces, qu'on ne forme, qu'on ne pétrit une jeune âme qu'avec des sentences... A supposer que cette éducation soit bonne, est-elle la seule? N'arrive-t-il pas que des enfants profitent davantage à vivre avec un honnête homme, qui vit noblement, n'exprime que de justes sentiments, qui par ses discours, ses exemples répand autour de lui une influence bienfaisante, sans avoir jamais recours au langage des moralistes [1]. »

Mais l'influence de l'éducation n'exclut pas l'action de la nature et serait même incompréhensible sans elle. Sur ce point, la doctrine de M. Perez nous paraît en défaut. Il accorde bien que l'enfant apporte avec lui des germes héréditaires, mais il incline à croire que ces dispositions sont par elles-mêmes « indifférentes ». Il est difficile d'être de cet avis. Sans doute le bien n'est d'abord pour l'enfant que ce qui est ordonné; le mal, ce qui est défendu par les parents. Mais l'enfant ne serait pas aussi disposé qu'il l'est à se courber, malgré ses petites rébellions passagères, devant l'autorité paternelle, s'il ne soupçonnait pas déjà, par une sorte d'instinct secret, dans la volonté individuelle du père, la loi universelle du devoir, s'il ne comprenait pas à demi que les ordres paternels et maternels se doublent, pour ainsi dire, d'une autorité morale. L'erreur de ceux qui, comme M. Perez, contestent l'innéité ou l'hérédité dans la conscience morale, provient de leur disposition à ne considérer comme inné que ce qui apparaît à la première heure de la vie. Dira-t-on qu'il n'est pas naturel à la plante de fleurir, parce que les fleurs ne se montrent sur la tige qu'à un certain moment de son évolution? La raison pratique, pas plus que la raison théorique, ne saurait être le résultat de la seule expérience de l'enfant et, comme le dit un peu obscurément M. Perez, « la théorie de ses actes ». Les appels de l'éducation morale ne seraient pas entendus, comme ils le sont, s'ils ne rencontraient pas dans le naturel de l'enfant un instinct inconscient et endormi qu'il s'agit seulement d'éclairer et d'éveiller.

Par l'analyse qui précède, nous ne prétendons pas avoir donné une idée complète d'un livre qui vaut surtout par les particularités. C'est un recueil précieux de petits faits, de *miettes* psychologiques, si je puis dire. Les gros morceaux de théorie y sont rares. Le style en est intéressant et pittoresque, quoique pas très pur, et empreint d'une certaine mièvrerie, comme il arrive d'ordinaire à ceux qui écrivent sur l'enfant. On ne peut qu'encourager M. Perez à continuer l'œuvre entreprise. Il rendra surtout de réels services à la psychologie, à l'embryologie morale de l'homme. Nous craignons seulement qu'il n'ait adopté un plan défectieux en isolant arbitrairement les questions d'éducation morale chez le petit enfant, en les séparent de l'instruction et du développement intellectuel. Dans l'*Éducation dans le berceau*, il est question de sensibilité,

1. M. Martha, *Revue des Deux-Mondes* du 15 avril 1879, p. 858.

d'activité, même d'émotions intellectuelles; il n'est pas fait mention de l'intelligence proprement dite et de ses progrès. On dirait qu'on a affaire à un être que la nature destine à devenir sensible, actif, et non pas intelligent. Cependant, dans les premières années de la vie, les perceptions des sens, les jugements, les associations d'idées, les souvenirs germent dans le cerveau des enfants, et l'éducation intellectuelle est dès ce moment le meilleur principe qu'on puisse donner à l'éducation morale.

GABRIEL COMPAYRÉ.

Benno Erdmann. — KANT'S KRITICISMUS IN DER ERSTEN UND IN DER ZWEITEN AUFLAGE DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT. — EINE HISTORISCHE UNTERSUCHUNG. — Leipzig, Leopold Voss, 1878. — *Kant's Kritik der reinen Vernunft*, édition B. Erdmann, même librairie, 1878.

La différence des deux premières éditions de la *Critique de la raison pure*, controversée depuis un siècle, est plus qu'un problème d'un intérêt rétrospectif; c'est aujourd'hui encore la question capitale où se débat l'idée de la philosophie et de la métaphysique. Historiens et métaphysiciens y ont vu, selon leurs goûts, une amélioration de la doctrine kantienne ou une déformation de la pensée primitive. De ces deux interprétations, l'une ou l'autre s'impose; il faut choisir. Mais, pour permettre un choix éclairé, cette différence méritait d'être étudiée dans ses causes. Il convenait à cet effet de procéder à une minutieuse enquête historique, de rassembler les documents contemporains, lettres, comptes-rendus, confidences, apologies ou critiques des amis, des partisans et des adversaires de la première heure; de suivre pas à pas le grand réformateur durant cette période de six années (1781-87), pour constater sous l'unité de but les fluctuations de l'idée, les arrière-pensées inconscientes, peut-être même les tendances incompatibles, et, à côté des changements extraordinaires de fond et de forme de la seconde exposition, les habiletés de langage purement exotériques. Procès délicat, où l'on ne sait trop ce qui s'impose le plus, la science de l'historien unie à la patience du chercheur, ou la finesse d'esprit aiguisée du dialecticien. C'est cette œuvre difficile que M. Benno Erdmann, le savant de notre temps le plus érudit en matière de philosophie kantienne, a eu le courage d'entreprendre et, disons-le de suite, a exécutée avec une sagacité merveilleuse. Cette très remarquable étude historique complète ses recherches antérieures sur les origines intellectuelles et les œuvres du maître de la philosophie moderne [1]; c'est dans l'ensemble

1. Cette étude sert d'introduction à l'excellente édition de la *Critique de la raison pure*, publiée en même temps par M. B. Erdmann. Le texte en a été révisé avec le plus grand soin, d'après les travaux de Rosenkranz, Hartenstein Kehrbach, Leclair, et a été l'objet de la part de M. B. Erdmann de nombreuses et utiles améliorations. — Les autres ouvrages du même savant sur Kant: *Martin Knutzen und seine Zeit*, l'*Introduction aux Prolégomènes*, la *Critique de la raison pratique*, ont été précédemment signalés au public par la *Revue*.

le commentaire théorique et historique du criticisme indispensable à toute étude exacte de la révolution philosophique de 1781.

Représentons-nous d'abord, pour bien comprendre ce qui va suivre, la situation spéculative de l'Allemagne à cette époque.

Une atonie générale, un immense vide intellectuel, une incroyable confusion d'idées décorée du titre d'éclectisme, voilà le fait visible, dominant. La métaphysique, dont Wolff avait été l'oracle durant près d'un demi-siècle, n'avait point survécu à ce dernier : il l'avait frappée à mort, sans le savoir, le jour où, dérivant le principe de raison suffisante du principe de contradiction, il avait rendu méconnaissable pour tout le monde l'opposition caractéristique du rationalisme et de l'empirisme. Point de grande école, mais des groupes nombreux. D'abord les éclectiques populaires ou « philosophes mondains », Garve, Engel, Mendelssohn ; puis les éclectiques universitaires et académiques, Tetens, Platner ; à côté, les philosophes du sentiment, Hamann, Herder, Jacobi ; en dehors et bien à part, le piétisme. Avec l'importation bruyante des doctrines anglaises et françaises, la tendance utilitaire a fini par l'emporter, et la philosophie semble avoir emprunté sa définition à l'*Aufklärung* : « système d'anthropologie morale ». « A une telle époque, la critique de la raison pure devait faire l'inévitable effet d'une œuvre absolument incommensurable. Aucune des hypothèses par lesquelles on avait accoutumé de passer au début des écrits philosophiques ne s'y trouvait prise pour base. En fait d'explications psychologiques ou anthropologiques, rien ; bien que d'une manière indirecte plus d'un ordre d'événements psychiques en reçût une éclatante lumière. Les lambeaux de métaphysique que l'on retenait encore, surtout dans les ouvrages de théologie, comme fondements indiscutables et parfaitement intelligibles de la spéculation, y étaient réduits en poussière. Et malgré cela une métaphysique à figure nouvelle y apparaissait, au sommet de toutes les sciences, à une place infiniment plus haute qu'on n'eût pu l'imaginer. D'un autre côté, la destination pratique de la philosophie, ce souci du jour, s'y trouvait reléguée à l'écart, au second plan, en toute rigueur. A la place des théories ordinaires du bonheur moral, de brèves et obscures indications d'une éthique qui, rapprochée du contenu tout différent de l'ouvrage, devait paraître aussi inconciliable avec l'œuvre que celle-ci l'était avec la spéculation régnante. Ajoutez qu'on n'y trouvait rien de ce que chaque philosophe du temps faisait entrer soigneusement en ligne de compte, les artifices habiles en vue d'exciter la curiosité ou de ménager les idées du gros public. Et, pour comble, on étalait sous les yeux du lecteur, aussi bien au point de vue du détail des conceptions que de la solidité et de la cohésion de l'ensemble, des prétentions comme cela ne s'était jamais vu dans la philosophie de l'école depuis Descartes et Leibniz. »

Pénétrons avec M. B. Erdmann au cœur même de l'œuvre.

I

L'objet de la Critique, Kant l'indique au début et ne cesse de le répéter : c'est de voir « ce que l'entendement et la raison, affranchis de toute expérience, peuvent connaître, et jusqu'à quel point ils peuvent pousser leur connaissance. » Et comme la raison, loin d'être une source propre de concepts et de jugements, n'est qu'une faculté subalterne se bornant à coordonner entre elles les connaissances de l'entendement, le point central de la recherche instituée est de savoir ce qui justifie l'usage objectif *à priori* des concepts de l'entendement, sans lequel il n'y a point de science (théorie de l'expérience : esthétique et analytique) et sur lequel a reposé jusqu'à présent la métaphysique (dialectique). La réponse ou la thèse à prouver, c'est que cet usage objectif des concepts *à priori* est valable comme condition de toute expérience possible, et dans ces limites seules. D'un seul mot Kant définit son œuvre « la délimitation de notre raison » comme faculté de connaître, *die Grenzbestimmung unserer Vernunft*, c'est-à-dire la détermination des limites ou conditions dans lesquelles toute connaissance pure peut être légitimement poursuivie et donner des résultats.

Cette *Grenzbestimmung* doit être fondée sur des raisons *à priori;* autrement, les arrêts qu'il plairait au philosophe critique de rendre seraient toujours révisables et réformables. La méthode employée, pour bien marquer ce caractère, est nommée transcendantale. « J'appelle transcendantale, dit Kant, toute connaissance qui ne porte point sur les objets, mais sur nos concepts *à priori* des objets en général. » (Introd., § VI, texte de la 1re éd.) Ces concepts, ces formes de l'intelligence, la méthode transcendantale ne les tire pas de l'expérience par voie d'abstraction; tout au contraire, elle fait abstraction, dans l'usage intellectuel de ces formes, de tout ce qui est empirique; c'est le contenu qui est séparé d'elles, car elles sont *à priori*. Bref, ce n'est ni une méthode logique (d'abstraction), ni une méthode psychologique (d'introspection) qui est ici en cause : c'est une méthode d'analyse critique *à priori*.

L'*à-priori* étant donné avec l'esprit lui-même et sa faculté de juger, se demander comment les concepts purs de l'entendement peuvent avoir une valeur objective revient à ceci : « Comment des jugements synthétiques *à priori* sont-ils possibles? » Car tout jugement est un acte de l'entendement, et les formes des jugements sont ces concepts purs eux-mêmes, les catégories. Donc, comme nous l'apprend l'histoire, la déduction des catégories est le *nexus vitalis* de la philosophie nouvelle, qui six années durant, de 1772 à 1778, absorbe les forces de Kant; mais finalement la lumière éclate sur ce point difficile et obscur, et la crise intérieure se dénoue par cette double découverte : 1° c'est l'unité de l'aperception dans le sens intime qui fait la possibilité des juge-

ments synthétiques *à priori;* 2° ces jugements ont une valeur objective par la raison que toute connaissance *à priori* est une pure forme de l'expérience.

L'esthétique transcendantale est un préliminaire obligé. Le temps et l'espace sont *à priori;* partant ils sont des formes de notre réceptivité, et de plus nous ne nous représentons par les sens que les « phénomènes des choses ». Puisqu'il y a des choses en soi agissant sur notre réceptivité, le mot « objet » sera susceptible de deux sens : l'objet-phénomène (*Dinge, Gegenstände unserer Sinne*), et l'objet en soi (*Dinge an sich, Gegenstände an sich*). Si maintenant on se demande où gît le point essentiel de l'esthétique, le plan ferait croire que c'est d'établir que l'espace et le temps sont des intuitions *à priori;* mais le plan n'est pas ajusté spécialement au sujet. Ce n'est pas davantage de prouver que ce sont des formes de la sensibilité. Kant lui-même indique une troisième conclusion, la vraie : c'est que la sensibilité atteint seulement les objets-phénomènes. L'esthétique, c'est la préface de la déduction : la « Grenzbestimmung unserer sinnlichen Erkenntniss » avant la « Grenzbestimmung » de la raison. Un indice important de cet ordre intime et généalogique des idées kantiennes, c'est une faute de raisonnement : dans les « Remarques générales », Kant conclut : « Donc, ce que serait l'objet en soi et indépendamment de toute cette réceptivité de notre sensibilité, *cela nous reste totalement inconnu.* » Il devait se contenter de dire : Cela échappe à notre sensibilité; mais il est emporté par la conclusion éloignée qu'il a en vue.

Le problème de l'analytique transcendantale n'est pas d'établir que les représentations de l'entendement sont *à priori,* — cela ressort de l'esthétique, — mais de fixer le nombre et la liaison des concepts purs. D'où la table des catégories et la déduction transcendantale. Les catégories ne sont que les diverses formes que prend la synthèse pour mettre de l'unité dans nos représentations; cette opération constitue un jugement. Il y en a douze, autant que de sortes de jugements. Mais quel en est le lien? et qu'est-ce qui en justifie l'usage? Après tout, l'entendement est une faculté à part, qui pourrait bien n'être pas en correspondance avec la sensibilité, de manière que la série empirique des phénomènes ne serait pas une série de causes et d'effets; elle l'est en fait, mais il s'agit d'en avoir l'explication transcendantale. De plus, les formes de l'entendement ne supposent dans la matière qu'elles appellent aucune des déterminations spéciales que notre sensibilité lui donne; elles sont faites pour des objets en général, non pour ceux-là exclusivement. Ce qui rend plus aiguë encore la question de leur valeur universelle et nécessaire, et des limites où elles valent. De là cette œuvre laborieuse, impénétrable d'abord aux philosophes de l'époque déshabitués des routes royales de la pensée : la déduction transcendantale.

Loin de former une exposition continue, progressive, elle se compose de quatre démonstrations parallèles, et en même temps diverses, avec

quelque enchevêtrement (voy. B. Erdmann, page 25, note). Dans sa préface, Kant la divise en deux parties, déduction subjective et déduction objective; mais cette division, visiblement faite après coup, ne doit point nous arrêter. Le mieux est de reconstruire l'ensemble avec les éléments principaux qu'on y retrouve. La possibilité de l'expérience dérive de trois sources de connaissance : sens, imagination, aperception. L'analyse des sens a prouvé que l'objet de l'expérience est une pure représentation des choses : « Les phénomènes ne sont pas des choses en soi, mais le simple jeu de nos représentations, lesquelles reviennent en définitive aux déterminations du sens intime. » Maintenant, le multiple successif, qui est la matière donnée, a besoin d'être synthétisé par l'imagination : celle-ci le parcourt, et c'est l'*appréhension,* laquelle constitue *une* représentation; et, comme elle doit être aussi pratiquée à *priori* (pour les représentations d'espace et de temps), il y a une *synthèse pure de l'appréhension.* Allons plus loin : cette synthèse de l'appréhension (pure ou empirique) n'est possible qu'à la condition de relier les éléments antérieurs aux subséquents suivant une règle constante, ce qui exige la *reproduction* des premiers à chaque pas en avant, et il en résulte une *association* régulière des représentations, mais qui doit de plus être nécessaire. Car, « si l'unité de la synthèse opérée d'après des concepts empiriques était tout à fait contingente, il serait possible qu'une foule de phénomènes remplît notre âme : aucune expérience n'en sortirait jamais. » Comment donc cette unité sythétique et complète des phénomènes — appelée l'expérience — devient-elle à la fois possible et nécessaire? C'est qu'il y a une *affinité* des phénomènes, et elle consiste en ceci : dans l'acte de la « reproduction », il faut que je reconnaisse chaque élément du multiple pour identique à celui que j'ai pensé tout à l'heure, comme dans une addition d'éléments numériques. C'est en un mot l'unité de la fonction, l'unité de la conscience (non empirique, mais pure), ou pour parler la langue nouvelle « l'unité transcendantale de l'aperception », qui fait la possibilité et la nécessité de chaque expérience particulière, de l'expérience en général. Or, par rapport à la synthèse empirique de l'imagination reproductive, l'unité de l'aperception — d'où résulte *une* représentation — s'appelle entendement; par rapport à la synthèse transcendantale de l'imagination, condition pure et *à priori* de toute l'expérience possible, cette même unité est l'*entendement pur.* « Il y a donc dans l'entendement des connaissances pures *à priori* qui contiennent l'unité nécessaire de la synthèse pure de l'imagination relativement à tous les phénomènes possibles, » et ce sont les catégories, ou les concepts fondamentaux qui permettent de faire avec les phénomènes des *objets.*

A cette explication tout idéaliste, Kant prévoit une objection de la part des réalistes dogmatiques ou des sceptiques. Les phénomènes n'étant rien que nos représentations sensibles, comment se fait-il que nous rapportions les objets empiriques (die Gegenstände unserer Sinne) à un

objet distinct de toute notre connaissance, ou transcendantal? D'où vient l'illusion vulgaire, ou la nécessité intellectuelle, de croire que c'est lui qui règle notre connaissance, alors que, selon ce qui vient d'être exposé, c'est l'unité de l'aperception qui la règle? Où est le rapport de ces deux choses, et qu'entend-on lorsqu'on parle d'un objet correspondant à la connaissance? — 1re *solution*. Toute représentation a un objet, qui est l'objet de l'objet empirique, qui dès lors ne peut être lui-même atteint par l'intuition. C'est donc la chose en soi, toute transcendantale, en ce que le mode d'intuition n'en est pas donné. Ne comportant aucune détermination empruntée à l'intuition sensible, il est par rapport à celle-ci un X, le même pour toutes les intuitions particulières. Loin donc que ce soient les déterminations propres à chaque intuition sensible (externe ou interne) qui expriment le rapport de celle-ci à cet X, c'est ce que ces intuitions ont de commun qui fait le rapport nécessaire à l'objet = X : c'est donc l'unité elle-même de l'aperception, et ce qui en dérive. Ainsi découvre-t-on que les deux choses, l'objet, l'unité de l'aperception, posent les mêmes lois et fondent d'une manière absolument pareille la dépendance complète des intuitions entre elles, l'unité universelle de la nature. Philosophiquement parlant, la seule donnée et la seule connaissable, c'est en définitive l'unité de l'aperception transcendantale. — 2me *solution*. On part des résultats de la déduction des catégories. Celles-ci sont purement les conditions de la pensée en une expérience possible. Donc elles s'appliquent uniquement aux représentations dont est composée cette expérience, et nullement à l'objet en soi. Or un concept *à priori* qui ne se rapporte à aucune expérience possible n'est que la forme logique d'un concept, non un concept par quoi quelque chose est pensé : c'est un pur rien. S il en est ainsi, quand on parle de l'accord de nos connaissances par rapport à « l'objet en général » = X, il faut bien que cet accord très réel exigé par l'objet ne soit que l'accord avec l'unité transcendantale de la conscience pure. Donc, au lieu de parler des fonctions de l'objet, il sera rigoureusement exact de dire partout et toujours : les fonctions de l'aperception et ses conditions. — La valeur objective, universelle et *à priori*, des catégories est donc démontrée par les conditions mêmes de la connaissance et dans les seules limites de l'expérience.

L'*Analytique des principes*, suite de l'*Analytique des concepts*, résout le troisième problème. La possibilité de l'application des catégories, concepts purs *à priori* de l'entendement, aux intuitions empiriques, s'explique par la théorie du schématisme. Ce qu'il faut retenir de cette exposition si originale, ce sont les dernières lignes : les schèmes *réalisent* les catégories « qui autrement ne représentent aucun objet », rien de pensé. Mais à quel prix! En les limitant par des conditions prises en dehors de l'entendement, dans la sensibilité, « *d'où seulement elles tirent leur signification* » (voy. *Analyt. des princ.*, ch. I, *sub finem*).

Les principes *à priori* sont les règles d'après lesquelles l'application

des concepts purs de l'entendement à des jugements synthétiques est possible. Mais leur possibilité même, comment s'explique-t-elle? Pour les principes mathématiques (axiomes et anticipations), ils touchent aux conditions nécessaires de toute intuition, et ainsi ils peuvent construire celle-ci *à priori* : leur certitude est parfaite, intuitive. Les principes dynamiques (analogies et postulats) touchent aux rapports des objets d'expérience, donc ne peuvent être déterminés *à priori*, et leur certitude est simplement discursive. A côté de cette remarque générale faite par Kant lui-même, il y en a une autre, bonne à noter : c'est que pour les principes de causalité et d'action réciproque la preuve proposée est spéciale. Ici reparaît l'idée de l'objet en général, de l'objet en soi : le seul rapport qu'il y ait entre nos représentations et cet objet a pour effet de rendre nécessaire, soumise à des règles, la liaison des représentations. C'est la seule différence entre la succession du multiple dans la synthèse de l'appréhension et la liaison causale des choses : « le rapport à un objet ». « Ce rapport rend nécessaire la liaison des représentations dans un certain sens et les soumet à une règle; et réciproquement elles n'acquièrent une valeur objective que parce qu'un certain ordre est nécessaire entre elles sous le rapport du temps. » La nécessité, même empiriquement constatée, fait l'objectivité, non par sa vertu propre, mais parce que le déterminisme empirique des phénomènes est le signe révélateur d'un déterminisme bien plus profond, plus inéluctable, le déterminisme transcendantal de la pensée. Il est indifférent au temps successif, forme *à priori* du sens interne, d'avoir pour matière les phénomènes ordonnés en rapports, séries, groupes, ou confus et pêle-mêle; mais cela n'est pas égal pour l'unité complète de la conscience de soi-même. « Nos perceptions n'appartiendraient plus alors à aucune expérience; elles seraient par conséquent sans objet et ne seraient qu'un jeu aveugle de représentations, c'est-à-dire moins qu'un songe. » Or ne sait-on pas que l'unité objective représentée par la chose en soi est le prête-nom ordinaire de l'unité subjective de l'aperception, forme la plus universelle de toute expérience?

Cette triple déduction sur le système des catégories, leur rapport exclusif à l'expérience possible, leur union avec le multiple dans chaque expérience, entraîne une distinction de conséquence : celle de tous les objets en « phénomènes et noumènes ». Impossible d'appliquer les catégories aux choses en soi, donc de faire une ontologie; « à la place, il faut mettre une simple analytique de l'entendement pur. »

Reste à préciser l'idée de l'objet transcendantal dont la métaphysique pourrait être tentée d'abuser. Les phénomènes n'étant pas en soi, hors de notre représentation, il faut bien les rapporter à un objet transcendantal. Logiquement, la conception de cet objet est possible : elle signifie simplement la limitation et la relativité de notre sensibilité. Elle est de plus nécessaire, car elle arrête la prétention de notre sen-

sibilité d'atteindre les choses en soi. Mais cet objet n'est donné ni à l'entendement ni à l'intuition : aucune détermination phénoménale, nulle catégorie ne lui convient. C'est donc un X dont on ne peut rien savoir ; c'est un *concept-limite*. Il y a plus : c'est un *concept problématique*, car d'en démontrer la possibilité réelle, ce serait affaire à l'expérience, qui y est impuissante. Remarquons encore que cet objet transcendantal, c'est la pensée de quelque chose en général ; que d'autre part la catégorie, considérée purement, c'est la pensée d'une chose en général selon les divers modes du jugement : de sorte que la chose en général de la catégorie pure est identique à l'objet transcendantal. Le noumène est objet d'entendement pur, et l'entendement ne peut dépasser en réalité les objets de l'expérience. La conclusion critique reparaît donc, avec plus de force que jamais : il n'y a d'objets de connaissance pour nous que les phénomènes, bien que le noumène reste possible comme objet d'entendement pur, ou, selon l'amphibolie des concepts de réflexion, comme objet d'une intuition intellectuelle, différente de notre intuition sensible. De part et d'autre, la pensée de Kant, c'est que notre sensibilité n'atteint pas tout, donc n'est pas la seule manière de connaître possible (absolument).

Le rapprochement de l'esthétique et de l'analytique démontre-t-il, comme l'ont cru de nombreux historiens, l'idéalisme de la doctrine ? En aucune façon. L'esthétique disait : Il y a des limites impliquées dans l'intuition sensible. L'analytique dit : C'est la chose en soi qui est la limite. Mais si c'est l'entendement qui limite la sensibilité, sa chose en soi devra être, semble-t-il, le principe de cet enchaînement causal des faits que la sensibilité subit. De plus, le rapport de toute connaissance à l'objet transcendantal est le même qu'à l'unité de l'aperception ; le rapport des catégories à la chose en soi, le même que leur rapport à la chose en général ; cela se substitue. Enfin Kant dit : L'entendement se forme un objet transcendantal, c'est-à-dire supérieur aux catégories, et dont on ne peut dès lors dire si, la sensibilité disparaissant, il resterait ou non. Idéalisme, conclut-on : l'expression de choses en soi n'est dans la pensée de Kant qu'une manière de parler, une concession faite à la langue philosophique vulgaire. M. B. Erdmann (et le reste de son admirable travail ne fera que confirmer cette thèse) établit au contraire que l'existence des choses en soi a été constamment indubitable pour Kant. L'interprétation opposée serait le renversement de la doctrine. D'abord, Kant le déclare formellement, la déduction des catégories repose tout entière sur le résultat de l'esthétique, que nous n'atteignons pas les choses en soi, mais les phénomènes. L'esthétique à son tour repose sur ce principe non exprimé, mais pris pour évident, que les choses en soi existent et sont les causes efficientes de nos représentations : qu'on se rappelle les deux sens du mot « objet ». Comparez maintenant les choses en général objet de l'entendement pur, avec les choses en soi, et vous verrez pourquoi elles peuvent être regardées comme deux notions équiva-

lentes : 1° elles sont les unes et les autres indépendantes de la sensibilité; 2° elles échappent à toute détermination par les catégories; 3° en face d'elles, l'entendement ne peut être employé que transcendantalement, et cet emploi ne conduit à aucune connaissance proprement dite. On comprend dès lors comment les formes de l'entendement, à l'état pur, tout en n'ayant nul rapport aux choses, peuvent servir à penser la chose en soi. La limitation de la sensibilité par l'entendement résulte de ces deux principes : il y a des choses en soi et efficientes, et les catégories n'ont qu'un usage empirique.

Les choses en soi existent donc et sont causes de nos phénomènes. Là même gît une difficulté grave; car on vient de dire que les choses en soi ne peuvent être conçues sous aucune catégorie, pas plus sous celles d'existence et de causalité que sous aucune autre. Et voilà que dans une même phrase Kant écrit : « La chose en soi est cause des phénomènes,.... et ne peut être soumise à aucune catégorie. » C'est nécessairement, à moins d'admettre une contradiction flagrante, qu'il s'agit ici d'un corrélatif transcendant de la causalité (*Ursachsein*), la causalité intelligible, dont il sera parlé plus tard.

Pour leur « existence », comment est-elle établie? Kant la conclut du concept même de phénomènes ou représentations qui ne peuvent exister en soi; donc, manifestement, il transporte la catégorie d'existence des phénomènes à la chose en soi. Ce raisonnement est d'ailleurs, on l'a souvent remarqué, un diallèle; car le concept de phénomène est établi dans l'esthétique à l'aide de la notion de chose en soi. Il y aurait faute grossière, s'il fallait voir là une preuve; en réalité ce n'est qu'un semblant de preuve, indiqué au hasard. Comment imputer à l'auteur de la *Critique* une contradiction aussi choquante que celle-ci : 1° Toute connaissance, et la notion de réalité comme les autres, est limitée à l'expérience. 2° Il existe réellement des choses en soi, causes inconnaissables de l'expérience. L'existence des choses en soi, répétons-le avec Benno Erdmann, a pour Kant la valeur d'un postulat évident. « Il transporte la catégorie de la réalité aux choses en soi, sans s'apercevoir de la contradiction où il s'engage, parce qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit de douter de cette existence. » C'est là une première raison; mais il y en a une seconde, intrinsèque, tirée de la nature même des catégories. La catégorie de la réalité a en effet une situation à part entre les autres. Elle se distingue de toutes, hormis celle de la causalité, en ce que sans elle ce serait un non-sens d'admettre des choses comme causes des phénomènes, puisqu'en même temps on en nierait la possibilité. Et de plus, si l'on met à part la possibilité et la nécessité, elle se distingue encore des autres catégories en ce qu'elle ne donne rien du contenu des choses. Pour ce qui regarde la Possibilité et la Nécessité elles-mêmes, elle n'en diffère pas moins : celles-là en effet n'ont de sens que par rapport à une réalité déjà donnée, ce qui n'est point le cas de celle-ci. La causalité, pareillement, détermine le contenu des choses, et voilà pourquoi, soit dit en passant, Kant sera

forcé plus tard de définir le corrélatif de la causalité empirique de manière qu'il puisse être appliqué aux choses en soi, tandis que, du point de vue de l'existence, le corrélatif n'a pas besoin d'être précisé ni même cherché. Seule des catégories, par le privilège de son indétermination, la catégorie de l'existence est et peut être transportée aux choses en soi.

La dialectique transcendentale, ce coup de grâce porté à la métaphysique wolfienne dans sa triple incarnation, la psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles, ne fait que développer les conséquences de l'analytique. Chose à remarquer, elle n'entrait point dans le plan de l'ouvrage de 1778, tel que Kant l'avait conçu d'abord. Toutefois si, au point de vue critique, cette partie de l'œuvre perd une partie de sa saveur et de son originalité, les conceptions qu'elle laisse transparaître en font le document le plus instructif sur les idées métaphysiques de Kant, dans la mesure où il se les avouait à lui-même en 1781.

La critique de la psychologie rationnelle mérite une attention toute spéciale. Les vues de Kant sur la nature du sens intime comparé au sens extérieur sont celles de la psychologie courante, des éclectiques : un an avant d'achever sa *Critique*, Kant lisait attentivement le livre de Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (paru en 1777). Il admet ainsi la parfaite analogie des deux sens; d'où il suit que le sens intime aura, comme l'autre, son objet phénomène et son objet en soi. De celui-ci il recevra ses modifications, lesquelles seulement viendront de l'âme même, non du dehors. Kant ici ne remarque point que le sens intime n'offre pas les mêmes raisons de conclure à un objet en soi que le sens extérieur : celui-ci présente un multiple propre; le sens intime, qui n'a rien d'équivalent, ne fait qu'appréhender ce multiple et l'ordonner.

La question capitale de ce chapitre de la dialectique au point de vue de la rigueur du système, c'est de déterminer le rapport du moi empirique et du moi logique d'abord, puis du moi logique et du moi transcendantal. L'analytique, pour expliquer la possibilité de l'expérience, introduisait deux facultés nouvelles, l'imagination et l'aperception. Or on peut les considérer empiriquement comme appliquées à des phénomènes donnés, ou transcendantalement, en tant que rendant possible cet usage empirique. L'aperception donc, c'est, empiriquement parlant, la conscience de l'identité entre les représentations et les phénomènes qui les ont fournis, c'est-à-dire la conscience du moi dans ses déterminations par le sens intime; et, transcendantalement parlant, le principe de l'unité de la conscience dans la synthèse du multiple en toute perception. Donc deux séries de moi : dans l'esthétique, moi-phénomène et moi en soi; dans l'analytique, moi empirique et moi transcendantal. De même, pour le sens extérieur : en esthétique, l'objet-phénomène et l'objet en soi; en analytique, l'objet empirique et l'objet transcendantal. Peut-être le parallélisme n'est-il point parfait, mais Kant le croit tel, ou est impuissant à le préciser davantage; passons.

Quel est maintenant le rapport du moi en soi avec le moi transcendantal? Kant, manifestement, le conçoit par analogie avec le rapport de l'objet en soi à l'objet transcendantal. Notons toutefois la différence : il passait de la chose en soi à l'objet transcendantal, et de là à la chose en général. Maintenant il va du moi en soi au moi logique, et de là au moi transcendantal. Le moi de l'aperception pure est élevé au rôle d'un « quelque chose » absolu par les mêmes procédés qui ont servi à ériger la chose en soi en chose en général. En effet, la conscience transcendantale n'est que la représentation du moi; ce moi est donc la simple forme de la conscience, forme qui a pour rôle non seulement d'accompagner toute représentation, mais de l'élever au rang de connaissance. Donc en elle pas de multiple : et le seul moyen de lui laisser son absolue simplicité, c'est de la concevoir comme un « quelque chose » en général. Ses attributs dès lors ne pourraient être que les catégories pures. C'est là précisément que les difficultés commencent. Car l'aperception sert de base à la possibilité des catégories (fait qui n'avait pas son analogue pour la chose en soi); et, d'autre part, les catégories rendent possible l'aperception, puisqu'elles s'y appliquent. Ainsi l'aperception du moi se présuppose elle-même.

D'autres difficultés apparaissent dès qu'on examine le rapport du moi logique avec la catégorie de la réalité et celle de l'existence. Pour la première d'abord le jugement : *Je pense*, expression générale de l'aperception, doit être pris problématiquement, comme possible. Mais d'autre part, de même que le *Cogito ergo sum* est tautologique, de même la simplicité qui est dans le « Je pense » (en sorte qu'on peut aussi bien dire : Je suis simple) implique la réalité, et *Je pense* devient dès lors la formule pure de toute mon expérience en général. Pour la catégorie de l'existence, la difficulté est plus grande encore. D'un côté, dans le jugement « Je suis », il doit s'agir de la catégorie pure, et le jugement n'est que problématique, car sans cela il ne serait plus qu'une perception, et le moi logique perdrait son caractère à *priori*. Mais, d'un autre côté, dans la critique du 4e paralogisme, allant contre tout ce qu'il a dit, Kant, au lieu de prendre l'existence du moi comme une pure conception logique, en fait le corrélatif très réel de toute existence d'où toute autre doit être d'abord conclue. « Penser *tout simplement* une chose, écrit-il, c'est dire qu'elle est quelque chose. » Ici encore, donc, l'être est pensé par opposition aux pures catégories. Impossible d'ailleurs qu'il en soit autrement : penser une chose à l'aide des catégories pures, comme on pense les objets de pensée pure, c'est se refuser tout moyen de distinguer en elle la possibilité d'avec la réalité; ajoutez qu'en posant leur existence (logiquement), on ne fait que penser une perception possible, et que seule la perception elle-même est existante. La catégorie pure, on le voit, serait ainsi de nulle signification. Donc « Je suis » doit impliquer l'existence liée empiriquement à la perception : et du coup nous voilà loin du moi logique. C'est qu'il y a bien là en effet une « contradiction de Kant » (*Selbstwiderspruch*);

l'existence doit être pour lui une catégorie, et d'un autre côté, comme position des choses, elle ne saurait en être un attribut. Les faits font violence au système ; la réalité du moi est posée par le fait même de la conscience. Mais Kant pouvait-il le reconnaître ?

Du moi logique au moi transcendantal, le passage est assez simple. Celui-là n'est qu'une pensée comme les autres, et sous cette pensée comme sous toute pensée est un x, dont on n'a aucun concept et qui est le sujet transcendental, puisqu'en lui seulement sont possibles les pensées ou représentations reliées par des lois. Le moi logique est uniquement un nom de ce moi transcendantal. Jusque-là, il y a parallélisme entre le moi transcendantal et l'objet transcendantal ; mais les différences éclatent aussitôt. L'existence du moi transcendantal n'est sujette à aucun doute, résulte avec évidence de la seule position logique du moi, ou de l'existence du moi-phénomène ; à l'égard de l'objet transcendantal, le résultat de la déduction permet de douter s'il est. De plus, l'objet transcendantal est « cause » (Ursache), par opposition à la catégorie de la causalité ; le moi transcendantal est « sujet réel d'inhérence » par opposition à la catégorie de la substance. Or on pourra bien avoir plus tard une notion positive de l'*Ursachsein ;* mais qu'est-ce qu'être « sujet réel » ? C'est ce dont on ne peut avoir qu'une notion négative.

La conclusion de la psychologie transcendantale est criticiste, comme celles de l'esthétique et de l'analytique. Les objets existent-ils ? Au sens d'objet transcendantal, il convient, répond Kant, de ne pas s'en occuper : impossible de savoir ce qu'ils sont indépendamment des sens. Ce qui établit d'abord la limitation de notre connaissance à l'expérience, ensuite la réalité des objets en soi, laquelle se conclut immédiatement et implicitement de la réalité du phénomène extérieur. L'opposition de la doctrine avec le dogmatisme est nettement tranchée ; quant à son accord avec le scepticisme (Locke, Hume), il est trop évident pour que Kant ait besoin de le signaler.

Une particularité importante à noter c'est qu'ici (4e paral.) Kant n'appelle pas sa propre doctrine criticisme, mais « idéalisme transcendantal », par opposition à l'idéalisme sceptique et à l'idéalisme dogmatique. Cet idéalisme, celui de Kant, reconnaît la réalité des phénomènes comme représentations ; il les nie comme choses en soi, eux, et le temps, et l'espace. Preuve nouvelle que le centre de gravité de toute la doctrine kantienne, c'est la conclusion de l'esthétique. Mais, demandera-t-on, pourquoi Kant, aussi bien ici que dans la cosmologie, prend-il pour caractéristique de sa doctrine la conclusion de l'esthétique au lieu du résultat de la déduction ? C'est que cette conclusion même est la base de la déduction : seule elle permet, sous la condition que nous n'ayons affaire qu'aux phénomènes, d'établir que la déduction est possible. Or cette pensée fondamentale : Les choses ne sont pas ce qu'elles nous apparaissent, peut prendre deux formes. Une première, purement criticiste (celle qui sert de base à la déduction) : « Notre connaissance ne touche que les phénomènes. » Une autre, tout idéa-

liste : « Les objets de l'expérience possible sont de pures représentations, qui comme telles n'ont pas d'existence hors de nous. » Voilà pourquoi l'expression « idéalisme transcendantal » arrive si tard en scène, ne se rencontre que dans la dialectique et pas ailleurs, pas même dans l'esthétique. Celle de criticisme au contraire est partout, de la préface aux dernières pages de la *Méthodologie*. Au reste, on peut le démontrer et M. Benno Erdmann l'a fait ailleurs [1], Kant a commencé par l'idéalisme transcendantal : son criticisme en est le développement ultérieur.

En définitive, conclut M. B. Erdmann, « cette hypothèse de l'existence de choses en soi réellement efficientes n'est en rien entamée par les résultats de l'analytique, puisque celle-ci, en établissant l'impossibilité absolue de les connaître, amène Kant à déclarer qu'elles sont les causes inconnues des phénomènes. Nous avons vu de plus qu'en admettant l'existence des choses en soi Kant se met en contradiction avec ses propres théories, et que pourtant cette existence se trouve immédiatement impliquée dans le double concept qu'il se fait de l'objet des sens, postulée par la catégorie même de la réalité. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que Kant n'ait jamais songé à révoquer en doute l'existence de ces choses en soi. »

Il serait trop long, et d'ailleurs superflu, d'expliquer le rôle que Kant fait jouer à l'objet transcendantal dans sa cosmologie. Chacun sait que la causalité intelligible opposée à la causalité empirique devient là le concept pur de liberté, simple idée transcendantale.

Il est plus intéressant de signaler au lecteur les restes de conceptions monadologiques que renferme encore, comme un alliage étrange, la *Critique* de 1781. Kant, on vient de le voir, applique ouvertement aux choses en soi la catégorie de l'existence et celle de causalité. Mais clandestinement toutes les catégories reviennent à la suite des premières : c'est ainsi que Kant reconnaît la multiplicité des choses, leur réalité, leur substantialité, et le reste, sans l'avouer. Il est vrai qu'il croit s'en tirer en disant que tout cela est problématique, logiquement possible, et rien de plus. Mais il est manifeste que cette sage réserve, imposée par la déduction, est pour Kant une sorte de violence intellectuelle.

Au total, le résultat de cette philosophie de la raison pure est négatif. La critique n'accroît point notre savoir : elle nous met en garde contre des erreurs.

(*La fin prochainement.*) A. DEBON.

---

1. *Kant's Prolegomena*, éd. B. Erdmann : Einleitung, p. XLIV sqq. et LXXXIII, note 2.

J.-P. Mahaffy. — DESCARTES. William Blackwood et fils, Edimbourg et Londres, 1880.

Ce charmant volume, édité avec le soin particulier que les éditeurs anglais apportent en général à leurs publications, est le premier d'une série consacrée aux philosophes classiques de l'Europe moderne et qui comprendra successivement Butler, Berkeley, Fichte, Hume, Hamilton, Bacon, Hegel, Hobbes, Kant, Spinoza, Vico, etc. Ces monographies, composées par les plus éminents professeurs des universités de la Grande-Bretagne sous la direction de M. William Knight, professeur de philosophie morale à l'Université de Saint-Andrews, ont pour but « de dire au grand public, qui ne peut pas sans doute prendre connaissance de tous les ouvrages des philosophes, ce que furent les fondateurs des principaux systèmes et comment ils traitèrent les grands problèmes de l'univers ; de donner une esquisse de leur vie et de leur caractère ; de montrer comment les systèmes se reliaient à l'individualité des écrivains, en quel état les questions philosophiques leur furent transmises par leurs devanciers, quels compléments ils y ajoutèrent avant de les transmettre à leurs successeurs, et comment ils contribuèrent à l'œuvre collective et progressive de l'intelligence du monde. » « Dans chaque ouvrage, ajoute le programme général de cette publication, dont on ne saurait trop vivement souhaiter le succès, les auteurs s'efforceront de traduire la discussion, du langage des écoles trop souvent technique et qui présuppose la connaissance d'un vocabulaire spécial, dans le langage de la vie ordinaire. » En un mot, l'ensemble de ces volumes formera une histoire complète de la philosophie moderne, étudiée dans ses plus illustres représentants.

Descartes, avons-nous dit, ouvre la série. Le volume qui raconte sa vie et expose sa doctrine, orné d'un beau portrait du philosophe d'après le tableau de Franz Hals au Louvre, a été écrit par M. J.-P. Mahaffy, professeur à l'université de Dublin et auteur de *La philosophie critique à l'usage des lecteurs anglais*. M. Mahaffy, dont les ouvrages n'ont jamais été traduits dans notre langue, est principalement connu du lecteur français par sa discussion avec Stuart Mill et Bain sur l'acquisition empirique de la notion d'espace. On trouvera cette discussion en grande partie reproduite dans la *Philosophie* de Hamilton (p. 291 de l'édition française). M. Mahaffy n'appartient pas à l'école empirique ou associationiste ; mais il n'appartient pas davantage à l'école du sens commun, dont Hamilton essaya vainement de concilier les doctrines avec celles du criticisme. Comme M. Renouvier en France, il s'inspire des principes les plus généraux de la philosophie de Kant : c'est un néo-kantien anglais. Mais hâtons-nous de dire qu'on ne remarque dans son *Descartes* presque aucune trace de ses opinions personnelles.

L'ouvrage est fait pour plaire à un lecteur français. Il témoigne dans toutes ses parties d'une parfaite intelligence de la philosophie de Des-

cartes, d'une admiration impartiale et franche pour son génie et pour son œuvre, d'une vive et sincère sympathie pour l'esprit français.

Dans une remarquable introduction, sans prétendre que la révolution philosophique ait été l'antécédent et la cause de ce grand changement qui a substitué le monde moderne au monde du moyen âge, il déclare du moins expressément qu'elle date « de la publication du *Discours de la méthode* en 1637 ».

« Des lecteurs anglais, dit-il, s'imagineront peut-être que je fais tort à Bacon et soutiendront qu'il fut le véritable père de la révolution. Mais quiconque prendra la peine d'étudier l'histoire de la philosophie, même en Angleterre, verra combien fut vague et imperceptible l'influence de la splendide rhétorique de Bacon sur la réforme des sciences. Il échoua partout dans ses applications pratiques ; ses méthodes de recherche ne consistaient guère qu'en une sagacité bien ordonnée, fondée sur le mépris des autorités du moyen âge, et, avec toute sa richesse d'idées, nous ne voyons pas qu'il ait réussi soit à créer une école nouvelle, soit à influer après lui sur l'histoire de la pensée. Combien différente est l'histoire de l'œuvre de Descartes ! Sa méthode se produisit avec un brillant cortège de découvertes mathématiques, apportant la solution de problèmes supérieurs à la portée des esprits ordinaires. Même quand ses théories furent fausses, il montra la vraie lumière qui permit à d'autres de les corriger. Par là, il créa d'un seul coup une école définie, portant son nom et le reconnaissant expressément comme son maître. Le siècle suivant en philosophie ne fut plus que la lutte des cartésiens et des anti-cartésiens, le développement de sa doctrine dans le sens soit de l'idéalisme, soit du panthéisme, soit du scepticisme ; ou sa réfutation par le sensualisme. Et tout cela est si étroitement attaché à son nom et sort si clairement de sa doctrine que ses partisans et ses adversaires le reconnaissent avec une égale bonne foi. Donc, tandis que personne à cette époque ne s'intitule baconien et ne fait plus que de citer avec éloge les splendides aphorismes du grand chancelier, toute spéculation systématique fait profession de dériver de Descartes.... Par conséquent, rendre compte de la fortune du système cartésien, c'est écrire l'histoire de la pensée spéculative à travers le XVIIe siècle tout entier, vaste entreprise, qui a occupé et qui occupera souvent encore les historiens de la philosophie. Naturellement, les Français ont fait beaucoup de travaux sur cette époque; et parmi leurs nombreuses monographies, écrites avec la grâce et la clarté qui sont le don particulier de cette nation, le récent essai de A. Bouillet (*sic*) est regardé comme le meilleur. » Mais notre auteur ne pourra parler que de la vie de Descartes et de ses écrits. Il se plaint d'ailleurs que l'on n'ait pas encore publié une édition vraiment complète et satisfaisante des œuvres de Descartes.

La vie du philosophe est racontée en partie d'après ses écrits, en partie d'après Baillet. Elle emplit un peu plus de la moitié du volume. Les réflexions qu'elle suggère à M. Mahaffy ne manquent pas d'intérêt.

Ainsi il remarque combien Descartes ressemblait peu à ses parents, surtout à ses frères du premier et du second lit. « Nouvel exemple, dit-il, de cette loi mystérieuse de la production du génie qui dans une suite d'enfants ordinaires, nés de parents ordinaires, en choisit un de préférence à tous les autres et fait que nous nous demandons avec étonnement quelle subtile combinaison, quelle variation momentanée dans les conditions physiques peut produire un si merveilleux résultat. Peu importe, à ce qu'il semble, qu'il soit l'aîné, le plus jeune, ou l'un des intermédiaires : la force ou la faiblesse physique de l'enfant, l'intelligence ou la profession des parents ne semblent pas moins indifférentes. Les rois intellectuels du monde sont, « comme Melchisédech, sans père, sans mère, sans descendance, » apparaissant soudainement, mystérieusement, pour être les bienfaiteurs de l'espèce humaine. La découverte de ce secret pourrait sans doute changer l'histoire future de l'humanité. Pour le moment, force nous est d'attendre qu'un aveugle accident, ou du moins ce qui nous paraît tel, engendre un génie comme Descartes, Newton, ou Kant. »

M. Mahaffy, dans plusieurs passages de sa biographie, soulève une question assez délicate et qu'il est bien difficile de résoudre avec certitude, celle des véritables sentiments de Descartes à l'égard des croyances religieuses. « Nous savons qu'il professa l'orthodoxie toute sa vie et qu'il mourut dans le sein de l'Eglise, recevant tous ses sacrements. Son désir était de tenir les questions de science séparées des questions de foi et de ne jamais entrer en conflit avec la religion. Mais, quand le conflit se produisait, de quel côté était-il réellement ? Et, dans le fond de son cœur, son humble soumission était-elle une règle de convenance dictée par la crainte des ennuis, un sentiment d'indifférence et peut-être de dédain ? Ou était-ce la vraie soumission d'un esprit dévot, qui pensait réellement que les vérités de la révélation étaient complètement séparées des vérités de la science ? Non sans avoir longtemps hésité sur cette question, nous penchons à donner une réponse différente de celle qu'ont donnée ses biographes. » Cette réponse, il la donne plus explicitement en deux passages, dont l'un se rapporte à son caractère et l'autre à ses doctrines morales. « Il fut souvent consulté sur des cas de conscience par des esprits troublés dans cet âge de confusion théologique, et il semble avoir toujours recommandé la fidélité à la tradition et dissuadé tout changement de religion comme une cause de trouble pour la paix de l'âme, sans aucune utilité pour l'avenir. Les histoires mises en circulation par les cartésiens sur l'autorité de la reine de Suède, d'après lesquelles il aurait contribué à sa conversion, sont évidemment inventées pour protéger sa mémoire contre l'accusation d'indifférence ou même de scepticisme en matière de religion. Pourtant cette accusation, bien qu'énergiquement repoussée par lui, et dans de nombreux pamphlets par ses disciples, est trop solidement appuyée par son système et par la manière d'être de son esprit à l'égard de la théologie, pour qu'elle soit jamais abandondée. Il

fut sans doute en sa qualité de gentilhomme français un conservateur décidé à philosopher en dehors de la politique et de la religion, et à rendre à César et à Dieu ce qui leur appartenait. Mais de même qu'il n'en refusa pas moins de vivre sous la sujétion de son roi, il s'émancipa lui-même de toute obligation à l'égard de la religion, hormis d'un respect formel et de cette déférence loyale qu'on peut avoir pour une institution utile à la société. Son langage à Mlle Schurmann montre qu'il n'avait aucune foi dans l'inspiration des Ecritures et qu'il n'adhérait au récit mosaïque de la création que parce qu'il était soutenu par l'Église. Mais, dans le fond de son cœur, il doit avoir tenu tout cela pour faux. Évidemment, il n'était pas athée. Son système tout entier présupposait non pas un créateur, mais un ordonnateur du monde, qui mit l'ensemble de l'univers en mouvement. Mais lorsqu'il laisse échapper dans une lettre cette remarque que la divinité, dont il démontrait l'existence avec tant de zèle, pouvait être identifiée avec l'ordre de la nature, nous sentons bien qu'il ne demandait pas pour sa philosophie une base théologique plus large que les darwinistes contemporains. »

Dans son appréciation des doctrines morales de Descartes, M. Mahaffy remarque que nulle part il n'y est question des vertus chrétiennes ni du nouvel idéal et du nouveau but donnés à la vie humaine par l'Église chrétienne; et voici la conclusion qu'il en tire : « Descartes n'était pas un chrétien, un vrai fils de l'Église, mais dans le fond de son âme un sceptique qui n'accordait aucune foi aux vérités révélées. Athée, il ne le fut en aucun sens. Sa doctrine de la création et de la conservation perpétuelle de l'univers exigeait un dieu comme gouverneur et ordonnateur du monde... Mais quand il insinue qu'on pourrait faire une *science des miracles* qui étonnerait le vulgaire par une nouvelle et curieuse application des forces naturelles, par exemple des lois de la lumière, nous voyons avec quel esprit il envisageait ce dogme si important de la foi chrétienne.... Ses contemporains ne se trompèrent pas à ces indices; longtemps après sa mort, ses disciples orthodoxes cherchèrent dans les témoignages de la reine de Suède, de son confesseur, de ses amis, des preuves réitérées d'un fait qu'il n'avait jamais nié lui-même, à savoir qu'il vécut et mourut en parfait catholique. Mais l'évidence de son système et de sa façon habituelle de penser les accable et prouve que leur inquiétude n'était que trop bien fondée. »

L'exposition de la philosophie de Descartes est nécessairement un peu superficielle, à cause de sa brièveté même. Elle comprend les points suivants : 1° La Méthode. Existence de Dieu. — 2° Système de physique. — 3° Psychologie. Les idées innées. La Nature de l'Erreur. — 4° Anthropologie. L'automatisme des bêtes. — 5° Les Passions. Théories morales. Un appendice apprécie les découvertes et la méthode de Descartes dans les sciences proprement dites.

L'exposé de la méthode cartésienne est fait en grande partie d'après les *Règles pour la direction de l'esprit* plus encore que d'après le

Discours sur la méthode L'auteur y combat l'opinion de M. Cousin, partagée pas les historiens anglais du cartésianisme, qui fait du père de la philosophie moderne l'inventeur d'un système fondé sur la conscience, c'est-à-dire sur une observation empirique de l'esprit. Son système était au contraire « un système déductif tiré, comme on devait s'y attendre de la part d'un mathématicien, du plus petit nombre possible de principes. »

Dans son exposé de la physique cartésienne, M. Mahaffy rend hommage à la grande hypothèse qui lui sert de base et que « l'expérience des modernes a si singulièrement confirmée ». Descartes, selon lui, a devancé sur bien des points les découvertes de la science moderne. — Il trouve même dans sa *Dioptrique* une théorie de la vision à laquelle, selon lui, Berkeley n'a guère ajouté. « Il est impossible que Berkeley ait ignoré la *Dioptrique* de Descartes, et cependant on se demande comment pouvait prétendre à une originalité quelconque sur ce sujet. »

La physiologie purement organiciste de Descartes est clairement et fidèlement exposée ; sa psychologie n'est pas présentée peut-être d'une façon assez systématique, et l'analyse de M. Mahaffy n'en donne qu'une idée confuse et incomplète. La théodicée cartésienne est la partie sacrifiée du système.

L'histoire du cartésianisme après Descartes n'est qu'une simple esquisse de quelques pages. Notons ici cependant un passage remarquable sur Locke, « si profondément pénétré par l'influence cartésienne que ses *Essais* sont d'un bout à l'autre pleins d'assertions empruntées au système qu'il combat ; » et la conclusion, un peu emphatique, qui compare l'influence de Descartes sur la pensée moderne à celle de Socrate sur la philosophie grecque : « Il fut plus grand encore que Socrate, si l'on considère l'étendue de son influence. Dans tous les champs de sa pensée, dans sa philosophie première, dans sa théologie, dans sa physique, dans sa psychologie, dans sa physiologie, il sema les dents de dragon d'où sortirent des légions d'hommes armés, combattants de la grande lutte intellectuelle qui doit, espérons-le, être mortelle pour les erreurs et les préjugés, mais pleine d'une vie et d'une énergie nouvelle pour le progrès de l'esprit humain en Europe. »

E. B.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

B. Conta. — PHILOSOPHIE MATÉRIALISTE. — I. *Introduction à la métaphysique.* 196 p. Paris, Germer Baillière; Bruxelles, Mayolez. 1880.

M. Conta, professeur à l'Université de Jassy, n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. Son livre : *Théorie du fatalisme* a été analysé dans le numéro d'octobre 1877 de la *Revue*. Le nouveau travail qu'il nous présente aujourd'hui a d'abord, comme le précédent, paru en roumain dans la revue *Convorbiri literare* de Jassy. M. Conta se propose de montrer à grands traits « la voie qu'ont suivie les idées métaphysiques depuis le commencement de l'humanité jusqu'à nos jours, pour prouver que les plus profonds systèmes de métaphysique d'aujourd'hui dérivent, par évolution lente et continuelle, des plus grossières croyances de l'homme primitif. »

La transformation des idées métaphysiques s'est faite insensiblement; mais, pour l'exposer plus méthodiquement, M. Conta divise l'histoire des idées métaphysiques en plusieurs grandes périodes « plus ou moins artificielles ». Nous avons ainsi successivement les périodes du fétichisme, du polythéisme, du monothéisme, du panthéisme et du matérialisme.

Cela rappelle un peu Auguste Comte et la théorie des trois états. Mais, avec M. Conta, nous n'arrivons pas à l'état positif, et notre auteur ne paraît pas avoir dessein de nous y conduire ; sa conclusion est significative à cet égard.

« J'ai énoncé, dit-il, que la sphère de la métaphysique comprend, outre la sphère de la philosophie positive ou des sciences, comparée par moi au globe terrestre, aussi la sphère des créations imaginaires, que j'ai comparée à l'atmosphère de la terre. Par cette dernière sphère, la métaphysique tient du domaine des beaux-arts. En effet, la métaphysique a, de sa nature, une partie entièrement hypothétique, qui est inaccessible aux sciences positives et qui est complètement abandonnée à l'imagination. Le métaphysicien se comporte à l'égard de cette partie hypothétique, peut-être même sans en avoir conscience, exactement comme un artiste, il l'arrange, il la systématise, il la façonne d'après son goût et sa prédilection personnelle, ou, comme on l'a dit dans le langage des artistes, d'après l'*idéal* qu'il a conçu. »

En conséquence, M. Conta reproche aux positivistes de renier toute métaphysique. « Ils oublient que, si c'est une nécessité de l'esprit

humain que celle qui les oblige eux-mêmes de généraliser dans le domaine d'une science spéciale et de concevoir une idée générale et une loi commune pour plusieurs faits particuliers, c'est toujours la même nécessité, qu'on s'efforce en vain de dissimuler, qui oblige l'homme à généraliser dans le domaine de la science universelle et à concevoir un seul principe, ou du moins un ensemble de principes universels pour tous les résultats des sciences spéciales. Car la métaphysique n'est que la science qui s'occupe de ces principes universels. » Il est à remarquer que cette définition de la métaphysique n'est pas en accord avec le passage que je viens de citer. Resterait donc à savoir d'abord si la nécessité qui pousse l'homme à la métaphysique est éternelle, (le fétichisme n'a-t-il pas été lui aussi une nécessité de l'esprit humain?), ensuite s'il n'est pas possible ou s'il ne sera pas possible un jour de généraliser dans la science générale, sans entrer dans un domaine « complètement abandonné à l'imagination ».

Il serait peut-être injuste de demander à un ouvrage qui est surtout historique une doctrine bien arrêtée, bien nette et parfaitement homogène. Je n'insiste donc pas sur ce qui précède. Mais M. Conta gagnerait, je crois, à critiquer ses théories sur la métaphysique et sa métaphysique elle-même, si c'est, comme il y a lieu de le croire, sa propre métaphysique qu'il désigne par le titre de métaphysique matérialiste. Voici un passage intéressant dans lequel il identifie presque le matérialisme et le spiritualisme. Si cette identification est fondée et existe réellement, comme la comprend M. Conta, c'est peut-être fâcheux pour les deux systèmes. « Il résulte de ces argumentations, entre autres, que les matérialistes, aussi bien que les spiritualistes de toutes les écoles, considèrent la perception de la force matérielle, qui est le principe universel pour les premiers, comme étant diamétralement opposée à la conception de l'esprit, qui est le principe universel pour les derniers. Pourtant la force pour les matérialistes, aussi bien que l'esprit pour les spiritualistes, représente la cause première des choses, le dernier point auquel sont arrivées les recherches de l'homme, ce quelque chose enfin qui ne peut plus être analysé, mais qui doit être admis purement et simplement dans la science à titre d'article de foi. La même difficulté qu'éprouve le matérialiste à définir la force, le spiritualisme l'éprouve aussi quand il veut définir l'esprit. Il y a mieux. Le matérialiste se figure, en fin de compte, la force *à peu près* de la même manière que le spiritualiste le plus avancé se figure ce qu'il appelle la *substance spirituelle*. Tout cela tend à prouver que la différence qui existe entre le matérialisme et le spiritualisme en général n'est pas aussi radicale que les partisans respectifs de ces systèmes le croient, et que la lutte si ardente entre ces adversaires est à peine un peu plus qu'une querelle de mots. »

Le principal reproche qu'on peut faire au livre de M. Conta, c'est d'être trop court; l'auteur affirme beaucoup plus qu'il ne discute et beaucoup plus qu'il ne prouve. Ses démonstrations, quand il en présente,

sont trop brèves; ses exposés sont parfois très insuffisants. Il prête par exemple aux matérialistes le raisonnement suivant : Il s'agit pour combattre les spiritualistes de montrer que si l'on donne une âme à l'homme il faut en donner une à toute chose, M. Conta passe donc assez heureusement d'ailleurs de l'homme aux animaux supérieurs, puis aux animaux inférieurs; il arrive enfin à l'extrémité du règne organique et à la monère. « Mais la monère, qui, d'après une opinion accréditée, naît par génération spontanée de l'eau de la mer, est un petit globule homogène et quasi liquide, qui ne diffère presque pas de l'eau dans laquelle elle vit. Si l'on va jusqu'à attribuer des facultés psychiques à cet être, il n'y a aucune raison de ne pas en attribuer aussi à l'eau, etc. »

Disons au moins, en terminant, que le livre de M. Conta est intéressant, fort clair en général, souvent ingénieux et parfois profond. Signalons entre autres quelques pages excellentes (sauf une réserve qu'on pourrait faire) sur les rapports de l'esprit et du corps. M. Conta reprend et développe la théorie exposée dans cette *Revue* même par M. Taine. Son exposition n'a que le défaut d'être trop écourtée, pour l'importance de la question, qui n'est pas assez approfondie.

FR. PAULHAN.

Giuseppe Piola. — FORZA E MATERIA. *Discorsi indirizzati ai nostri studenti di philosophia.* In-8, 220 p. Milano, Ulrico Hœpli, 1879.

M. Piola examine dans ce livre quelques-unes des principales questions de la métaphysique. Le premier chapitre est consacré à la matière, le second à la force, la troisième à l'unité, au nombre, à l'infini, le quatrième à l'idée et à l'espèce, le cinquième au transcendant. L'auteur a surtout en vue de combattre le matérialisme et le panthéisme allemands; il se refuse à accepter sans examen une opinion quelconque, même si elle arrive de Berlin, « que l'on appelle la capitale de l'intelligence. » — Après avoir examiné, il rejette. Voyons brièvement les conclusions auxquelles arrive M. Piola dans ses premiers chapitres; j'insisterai un peu plus sur les deux derniers.

L'une des principales idées du livre de M. Piola est qu'il faut chercher le principe, la cause d'une chose dans un ordre de faits entièrement différents. Ainsi le principe de la matière, l'élément originaire ne peut être la matière elle-même; on ne peut l'atteindre par exemple, en divisant un corps, et en subdivisant ses parties, quelque loin qu'on pousse cette division. Il faut venir à cette conclusion que l'élément originaire des corps est inétendu. Si, distinguant la matière du corps, ce que Büchner a tort de ne pas faire, on appelle matière le principe qui forme l'être des corps, la matière est inétendue, l'inétendu étant la négation de la nature des corps. De plus, ce qui est la négation de la nature des corps, nous l'appelons esprit; ainsi, la matière entendue comme un sujet, comme un être, est un principe spirituel.

Ce sujet externe, comment arrivons-nous à le connaître ? Par la résistance que rencontre notre activité. « De même qu'une ligne définie a deux points extrêmes qui en sont les limites, ainsi notre action dans l'espace a pour limites le moi et le non-moi, où elle s'arrête. » Le moi et le non-moi sont les « deux limites inconnaissables de ce qui est connu : l'action. » La matière, telle que nous la percevons, n'est qu'une apparence.

M. Piola a distingué avec Vico, pour lequel il montre une grande admiration, la matière physique et la matière métaphysique; il distingue de même la cause ou force physique et la force ou cause métaphysique. La véritable cause, opposée aux conditions, est la cause métaphysique. Cette cause n'est pas mesurable par ses effets; le sujet humain, par exemple, quand il se représente un arbre, n'est pas plus grand que quand il se représente une feuille; c'est que la cause est indépendante de son effet; elle ne lui est pas antérieure dans le temps; enfin son rapport avec ses effets, le rapport du moi comme cause et ses actions comme effets est inconnaissable. « La force, dans le sens de cause vraie du phénomène, comme la matière dans le sens de substance du corps, est inconnaissable, parce qu'elle n'est pas une action du sujet, mais le sujet même qui agit. »

Les conclusions de M. Piola sur la force sont les suivantes : « La force est l'être, ou, en d'autres termes, la substance est en même temps cause. La force, ou l'être, est le *moi*, et elle est essentiellement individuelle. » La substance unique des panthéistes, M. Piola s'étend longuement sur ce point, ne peut rendre compte du particulier, de l'individu. Les conclusions de l'auteur, comme il le fait remarquer, sont contraires aussi au système des deux espèces d'être ou de substance : la substance spirituelle et la substance matérielle.

Le nombre, l'unité, l'infini font l'objet du chapitre suivant : le nombre est la représentation intellectuelle de la relation de temps existant entre les représentations sensitives rapportées à la représentation abstraite de ces sensations qui est l'unité du nombre.

Mais l'unité qui fait partie d'un composé, l'unité de mesure n'est pas la véritable unité. La véritable unité est de nature différente du composé. Ici encore, nous trouvons comme pour la force et la matière la différence entre la réalité expérimentale et la réalité métaphysique; nous avons « l'unité propre à l'action du moi et l'unité propre au *moi*, sujet de l'action. Tandis que la première est l'unité du nombre, la seconde est l'unité, négation du nombre. » Cette distinction ramène l'auteur à une distinction, à laquelle il était arrivé déjà par d'autres considérations, entre l'*être* et le *faire*, entre le moi considéré comme indépendant de son action et le moi en tant qu'il agit.

Comme il y a deux espèces d'unités, il y a encore deux espèces d'infinis, l'infini mathématique et l'infini métaphysique, l'infini de l'unité action et l'infini de l'unité être, du *moi*. Le premier est la négation de ce fini qui consiste dans la limitation extérieure de notre action; le

second, la négation de cet autre fini qui est notre action en soi, soumise aux conditions du temps et de l'espace et qui est une limitation interne du sujet, lequel est en lui-même indépendant de ces conditions. Le premier équivaut à l'universalité, le second à l'individualité.

M. Piola s'occupe, dans son quatrième chapitre, de l'idée et de l'espèce. L'auteur examine d'abord diverses théories sur les idées, celle de Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Malebranche, Arnauld, Hegel, etc., et combat comme toujours le panthéisme et le matérialisme. Pour lui, l'idée est la représentation abstraite de la représentation sensible. Quant à la question de l'espèce et de son origine, voici comment l'auteur le comprend.

Les naturalistes conçoivent l'espèce organique comme une réunion d'individus qui ont entre eux un rapport de ressemblance fondé sur la génération. « Le type de l'espèce, ou type spécifique, selon les naturalistes, est la somme des ressemblances présentées par les individus que l'on peut supposer venir de parents communs et qui produisent d'autres individus semblables à eux. Par conséquent, l'espèce que nous considérons est le concept du lien de reproduction qui existe entre un individu et un autre; et la diversité d'espèce est le rapport entre un individu et un autre entre lesquels ce nœud n'existe pas. »

La caractéristique de l'espèce est donc l'aptitude à une fonction déterminée, c'est-à-dire un élément physiologique. Mais alors il ne paraît pas exact de définir l'espèce une collection d'individus. Si elle consiste dans une propriété commune à divers individus, on ne peut dire qu'elle consiste dans la réunion de ses individus. L'espèce ne possède pas la réalité externe; elle est, comme l'appelle Agassiz, une entité idéale, et ne possède que la réalité interne. Elle est une idée du sujet pensant, et, comme telle, elle est naturellement générale par rapport aux individus extérieurs, et elle a une existence indépendante de la leur. L'espèce est une idée; il n'y a dans la nature que des individus. Mais pour les uns cette idée est chose invariable; d'après les autres, elle varie, et « nous avons d'un côté la théorie de l'immutabilité des espèces, qui se fonde sur la philosophie de Platon et de Malebranche, d'autre part la théorie de la variabilité des espèces, qui se fonde sur la philosophie d'Hegel. »

Il est assez curieux de voir les théories sur les idées, de Platon, de Malebranche et de Hegel, données comme fondement des théories sur la variabilité des espèces. M. Piola qui n'est d'accord avec aucun de ces ilosophes, se demande quelle opinion il doit adopter. Il n'est pas favorable à la théorie de l'évolution. Cette théorie, comme la théorie des atomes à laquelle il la compare, résulte pour lui d'une extension trop considérable des données de l'expérience.

Continuant son examen, l'auteur critique la comparaison faite par Hæckel entre la formation des organismes et la formation des cristaux; le monde organique et le monde inorganique se distinguent l'un de l'autre; le concept de l'être inorganique est l'idée objectivée d'une

substance, par rapport à laquelle varient les attributs ; le concept de l'être organique est l'idée objectivée d'une cause, par rapport à laquelle varient les actions qu'elle produit. La variation est passive dans le premier cas, active dans le second, et le concept de l'évolution est celui des variations actives. La puissance évolutive est précisément la puissance active que nous attribuons à ce sujet supposé que nous appelons germe, dans notre concept de corps organique. Mais nous savons que la force, comme cause vraie, cause non phénoménale, est donnée par la relation entre le *moi* et ses actions. La succession des actions diverses dans le moi identique, voilà donc l'évolution réelle et connue; puisqu'elle est l'objet de la conscience, c'est l'évolution de la vie de l'âme, la seule vie véritable. L'évolution n'est qu'un moyen d'exprimer notre idée de la vie, et elle n'est pas réelle, à moins qu'on ne l'entende au sens subjectif. Les évolutionnistes au contraire la présentent comme une vérité objective, ce qui est inconcevable. Quel est en effet l'être objectif qui reste le même, tandis que ses formes changent ? « Ce n'est pas certainement l'être universel des panthéistes, puisque, chez cet être, les diverses formes particulières existent en même temps, au lieu de se succéder. Spencer dit bien que « l'acquisition de l'individualité est le commencement nécessaire de l'évolution » ; ce qui équivant à dire que l'évolution suppose l'individuel et exclut l'universel. Mais, en concevant l'évolution comme objective, il faut objectiver cet individuel qui en est le principe nécessaire. Or l'individuel objectif est le particulier, et le particulier, consistant dans la forme qui se modifie, ne peut constituer ce fondement immuable qu'il s'agit de concevoir.

M. Piola rejette aussi la création des espèces. « L'espèce organique, entendue non plus dans le sens de la différence d'aptitude à la reproduction entre un individu et un autre, mais dans le sens de cette aptitude considérée comme égale en divers individus, est une idée générale. Comme telle, elle ne peut passer pour une chose absolument invariable; elle ne l'est que par rapport aux variations des sensibles particuliers qui lui sont subordonnés. On doit donc en faire une chose subjective, non créée par Dieu, mais, comme toute autre idée, faite par le sujet pensant. »

Il est inutile, je crois, de discuter la théorie ne M. Piola; il est évident qu'il n'entend pas comme on l'entend en général la question de l'origine des espèces. Son point de vue est-il bon ? est-il mauvais ? Il faudrait, pour examiner à fond cette question, faire une critique générale de la métaphysique de l'auteur.

La cinquième partie s'occupe du transcendant. Le transcendant est ce qui se trouve en dehors des prises de notre intelligence. Ainsi les actes du sujet tombent sous la conscience; mais le sujet lui-même ne peut être connu, il est transcendant. Une difficulté se présente. « Si le transcendant est inconnaissable, comment pouvons-nous dire qu'il existe ? comment pouvons-nous en parler ? » Comment pouvons-nous atteindre en quelque manière ce transcendant? Par la croyance par

une affirmation volontaire. C'est ainsi que nous affirmons le *moi en soi*, que nous ne pouvons nous représenter. Le *non-moi* est également transcendant. Le temps et l'espace le sont aussi, mais ils se manifestent à nous comme durée et étendue; à ce point de vue, ils sont nécessairement finis.

L'individualité est un autre transcendant étudié aussi par M. Piola. Le mot *individualité* signifie *indivisibilité;* il désigne une unité que nous ne pouvons défaire, parce qu'elle n'a pas été faite par nous; elle est au contraire l'unité qui fait, qui agit en nous, qui produit l'unité du composé. L'individualité est le caractère du sujet en soi, caractère par lequel un sujet pris indépendamment de ses actes se distingue d'un autre sujet. L'individualité ainsi comprise ne nous est pas connue. Comment peut-elle être produite? Où mettre le *principium individuationis?* Fidèle à son principe, M. Piola place le principe dans un autre ordre de faits. Le principe cherché sera, lui aussi, un transcendant, mais il sera le transcendant du transcendant; il est au *moi en soi* ce que le moi en soi est à ses actions. Nous arrivons ainsi à Dieu, cause des causes métaphysiques, cause supra-transcendante du transcendant. Mais on ne peut attribuer à ce principe les qualités de l'effet, et M. Piola admet avec logique, une fois son système admis (système que je ne discuterai pas ici, mais qui me paraît reposer sur une erreur psychologique), M. Piola, dis-je, admet que le principe de l'individuation ne doit pas être compris comme un individu. Dieu, principe de la cause, ne peut pas même, à proprement parler, être conçu comme cause; de plus on ne peut admettre qu'il présente cette variété de phénomènes, d'actes, nécessaires à la conscience.

Avec cette notion de Dieu, M. Piola combat les objections qu'on adresse ordinairement à la croyance en Dieu telle qu'elle est communément acceptée. Ce qu'il y a de curieux, c'est que, après avoir émis une théorie qui détruit la religion chrétienne, laquelle prête bien à Dieu des sentiments, des idées et par suite une personnalité et une conscience, il semble ne pas s'en apercevoir ou ne pas en tenir compte, combat ceux qui n'ont songé qu'à attaquer le Dieu dont il ne veut pas et essaye d'interpréter et de défendre le dogme de la trinité. « Cette importante vérité que Dieu n'est pas comme le moi humain et que le concept que nous pouvons nous faire de lui doit être une négation de celui que nous nous faisons du sujet que nous sommes, est le sens philosophique du dogme chrétien de la trinité de Dieu. » Vient ensuite une étude sur la création. On ne peut logiquement se faire une idée de l'action de Dieu que par la négation de ce qui fait le propre de l'action humaine. Or l'action humaine est un changement conditionné par le temps et l'espace; l'action divine doit être conçue comme affranchie de ces conditions. Cette action, origine non des phénomènes, mais des êtres, du transcendant, c'est la création.

Je n'insisterai pas davantage sur cette métaphysique; il ne serait pas difficile d'en relever les difficultés et de montrer combien peu elle est

acceptable et quelle est la cause des erreurs de M. Piola ; j'aime mieux, en terminant, reconnaître le grand mérite du livre que je viens de résumer. M. Piola a de généreuses intentions et une érudition solide ; il a plus : son ouvrage dénote une puissance remarquable d'analyse, un goût pour la profondeur, une logique un peu étroite mais vigoureuse, digne d'une meilleure cause. *Forza e materia* est écrit pour des étudiants ; peut-être est-ce là la cause de quelques défauts du livre. M. Piola ne se place pas assez, en général, au point de vue du système qu'il discute ; ses arguments sont parfois de nature à ne persuader que des gens convaincus ; il ne critique pas suffisamment ses propres théories ; il paraît admettre comme évidents certains principes qui ne le sont pas du tout et ne s'aperçoit pas ou ne tient pas compte des objections qu'on peut lui adresser ni des illusions que produit un raisonnement juste fondé sur des erreurs de fait ou sur des bases insuffisantes.

FR. PAULHAN.

Dr Otto Pfleiderer. — RELIGIONSPHILOSOPHIE AUF GESCHICHTLICHER GRUNDLAGE. G. Reimer, Berlin, 1 vol. in 8°, XX-797 p.

Cette œuvre considérable a déjà eu le rare avantage d'être présentée aux lecteurs de la *Revue philosophique* par l'éminent auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* [1]. M. de Hartmann y a signalé une des plus remarquables manifestations de la pensée religieuse contemporaine et en a discuté les principales thèses avec sa supériorité habituelle. Toutefois cette recommandation n'est pas sans quelque inconvénient. M. de Hartmann s'est en effet placé dans son étude à un point de vue très particulier, qui est l'appréciation de l'avenir du protestantisme libéral allemand. Il a donc envisagé l'œuvre de Pfleiderer comme un élément positif dans le conflit actuellement engagé entre le christianisme et les tendances philosophiques contemporaines, et il s'est proposé de marquer la valeur de cet élément, auquel on se souvient qu'il a attribué la plus grande importance. En revanche, il a négligé de faire ressortir de quelle ressource sera ce volume pour tous ceux que touche la philosophie de l'histoire des religions. Ceux-là sont infiniment plus nombreux que ceux que préoccupe la question débattue par Hartmann, laquelle est beaucoup plutôt allemande que française. Le livre de Pfleiderer intéresse, au contraire, par la plupart de ses développements tout esprit philosophique, de quelque pays qu'il soit, qui ne se renferme pas de propos délibéré daus un cercle arbitrairement fixé. Aussi croyons-nous utile, en nous plaçant à ce point de vue, d'indiquer ce que M. Pfleiderer s'est proposé de faire et par quels moyens il a pensé atteindre son but.

« La philosophie de la religion, dit l'écrivain dans sa préface, n'est pas pour moi autre chose que la connaissance philosophique de l'es-

1. Numéro de septembre 1879, article intitulé : *La philosophie religieuse et le néo-hégélianisme.*

sence et du fondement de tous les phénomènes que nous comprenons sous l'idée de religion, phénomènes qui n'ont pas seulement leur place marquée dans l'expérience subjective de l'individu philosophique, mais dans tout le cercle de la vie historique de l'humanité, et qu'on ne doit point négliger de considérer dans leur réalité objective et historique si l'on veut prétendre à une véritable connaissance de leur nature intime. Au lieu donc de séparer l'une de l'autre la philosophie et l'histoire de la religion, il convient de les traiter concurremment, de façon à faire sortir en chaque point la conception philosophique de l'étude du matériel historique; ainsi cette vue philosophique ne sera pas autre chose que la connaissance à la fois discursive et compréhensive des différents facteurs et éléments dont le jeu varié et l'échange constituent la marche de la religion au sens historique. — Je crois, continue M. Pfleiderer, que cette conception de la philosophie de la religion ne peut s'exprimer d'une façon à la fois plus simple et plus exacte que par l'épithète de génético-spéculative; « mais je prie qu'on veuille bien ne pas porter un jugement sur ce livre avant d'avoir vu de plus près dans quel sens j'entends ce mot de spéculation. Cette méthode génético-spéculative n'a en effet rien de commun soit avec la simple fantaisie, soit avec la dialectique purement formelle qui s'abritent souvent sous ce nom. »

Voici maintenant les principales divisions de l'ouvrage; sur deux ou trois points, nous donnerons le détail de la table des matières, qui « illustre » la méthode de M. Pfleiderer de la façon la plus transparente.

La première partie traite de l'histoire de la philosophie de la religion dans les temps modernes, sous les titres de : La philosophie de la religion *critique* : Lessing et Kant; — La philosophie de la religion *mystico-intuitive* : Hamann, Herder et Jacobi; — La philosophie de la religion *spéculative* : Fichte, Schelling, Schleiermacher et Hegel; — Les courants de la philosophie de la religion contemporaine, anthropologisme et néo-kantianisme, schopenhauérianisme, néo-schellingianisme, néo-hégélianisme.

La seconde partie, qui comprend les deux tiers de l'ouvrage, est celle à laquelle nous croyons pouvoir appliquer sans trop d'inexactitude le titre de philosophie de l'histoire des religions. Elle comporte trois grandes divisions : 1° le sujet de la conscience religieuse : la forme de la foi; 2° l'objet de la conscience religieuse : le contenu de la foi; 3° la communauté religieuse. La seconde division (le contenu de la foi) est de beaucoup la plus importante. Elle forme à elle seule plus de la moitié du volume. C'est elle aussi qui, à notre point de vue, offre le plus d'intérêt. Il y est traité successivement de la foi en Dieu, de la foi aux anges et au diable, de la foi à la création, de la théodicée (au sens étymologique du mot), de la foi à la révélation et aux miracles, de la foi à la rédemption et au médiateur, de la foi à l'éternité. Voici le détail de quelques-uns de ces chapitres tel que le donne la table des matières.

La foi en Dieu : Origine de la foi en Dieu, critique des différentes théories émises à ce sujet, résultat de leur examen. — Les dieux-nature du polythéisme. Caractère physique et moral de ces dieux. — Destin et Némésis. — L'idée de Dieu dans la philosophie grecque : Éléates. Héraclite. Socrate. Anaxagore. Platon. Aristote. Stoïciens. Néoplatoniciens. L'idée de Dieu dans la philosophie hindoue : Brahma. La Trimourti. La conscience de Dieu chez les Sémites. Polythéisme originel des Hébreux. Etablissement du monothéisme hébraïque. Son développement par le moyen des prophètes. Conscience de Dieu chez les Juifs après l'exil : transcendance et intermédiaires. Son contact avec la philosophie platonicienne et stoïcienne : Philon. — La conscience de Dieu en Jésus. Relation établie entre l'idée chrétienne de Dieu et la spéculation philonienne. Naissance de la doctrine de la Trinité. Son rapport avec la conscience de la divinité chez les Grecs et les Hébreux. Contradiction dans l'enseignement du dogme touchant la Trinité et Dieu. État actuel du problème. — Vérité de la foi en Dieu : possibilité et marche de la démonstration. La preuve cosmologique. La preuve téléologique. La preuve morale. La preuve ontologique. Résultat de ces preuves quant à la détermination de l'essence divine. Détermination incomplète : Déisme. Panthéisme. — L'idée de l'esprit infini ; est-il identique à une personnalité ? La correspondance avec l'idée de la Trinité. — Prenons maintenant le chapitre de la *foi en la création;* nous y trouvons indiqués les paragraphes suivants : Motif religieux et intérêt du savoir : création et cosmogonie. Légende des Polynésiens relatives à la création. Spéculation cosmogonique des Hindous. La doctrine Tao du Chinois Lao-tse. Mythes cosmogoniques d'Hésiode. Cosmologie philosophique des philosophes naturalistes grecs. Atomistique de Démocrite. Anaxagore. Platon et Aristote. Stoïciens. Foi des Perses à la création. Légende hébraïque relative à la création. Gnostiques chrétiens. Dogmatique chrétienne et philosophie contemporaine. — La science de la nature moderne. Système du monde de Copernic, ses conséquences religieuses. Doctrine du développement (évolution) avant et depuis Darwin. Critique de la doctrine du développement et de la doctrine de la création. Résultat. — Un des plus curieux chapitres est sans contredit celui qui traite *de la foi à la révélation et au miracle.* Se peut-il rien de plus attrayant pour un esprit curieux des choses les plus hautes de l'esprit qu'une revue des matériaux que fournit à cet égard l'histoire des religions? Citons encore ici quelques-unes des sous-divisions indiquées par M. Pfleiderer : La mantique médiate et immédiate. Oracles chez les Grecs. Théorie philosophique de la révélation chez les Stoïciens; Plutarque, Philon. La prophétie hébraïque... Naissance de l'idée de l'inspiration chez les Juifs... Foi en l'inspiration des Ecritures chez les Hindous, les Perses, les Musulmans, etc.

Il y aurait certainement lieu de transporter cette œuvre dans notre langue, où elle serait appelée à rendre de très grands services en revivifiant toute une partie de notre enseignement philosophique. Soit timi-

dité mal placée, soit ignorance et difficulté de trouver où s'informer avec quelque confiance, l'on garde sur certaines questions un silence regrettable, quand on ne prend pas le parti de dissimuler sous une logomachie stérile une lacune évidente. Comment traiter de l'idée de Dieu sans tenir compte des théories des principales religions et de la philosophie religieuse? Comment taire les théories édifiées sur l'existence du mal physique et moral?

D'autre part, il ne nous semble pas que le livre de M. Pfleiderer se prêtât à une traduction *in extenso*. Certaines portions en seraient mal comprises. Notre public ne supporterait pas cette introduction historico-critique, qui remplit près du tiers du volume. Elle serait à supprimer purement et simplement. D'autres parties encore auraient besoin d'être remaniées, refondues, abrégées, pour porter tous leurs fruits. Le livre est par places trop allemand, soit par les préoccupations qu'il trahit, soit par ses divisions. Soumise à ce travail qui exigerait un esprit versé à la fois dans les questions philosophiques et religieuses, la *philosophie de l'histoire des religions* de M. Pfleiderer (nous lui donnons d'avance le titre par lequel et sous lequel elle trouverait chez nous une élite de lecteurs) figurerait avec avantage dans la collection des philosophes étrangers contemporains.

MAURICE VERNES.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND

A quaterly review, etc.

Avril 1881.

E. GURNEY. *Le monisme.* — Article critique dont la première partie est consacrée à la théorie du regretté Clifford, exposée par lui dans son article sur *Les choses en soi* (dont on trouvera l'analyse dans la *Revue philosophique*, 1878, tome V, p. 573); la seconde partie, à la thèse, soutenue par M. Pollock dans son récent livre sur Spinoza, que le monisme spinoziste est la forme métaphysique la plus facile à concilier avec les exigences de la science moderne. « Le seul espoir, — espoir désespéré, — qui reste pour réclamer une faveur spéciale pour Spinoza, c'est de le joindre à la théorie du *mind-stuff* de Clifford, laquelle présente un caractère vraiment scientifique, en insistant sur la distinction essentielle de l'objet et de l' « eject » et du cerveau comme objet central de la difficulté. C'est là, en tout cas, la seule forme actuelle du monisme qui par la façon dont elle considère le cerveau et la pensée puisse justifier cette prophétie que le problème se réduira à une question de psychologie physiologique [1]. »

SHAEWORTH H. HODGSON continue son étude sur la philosophie de M. Renouvier en étudiant sa psychologie.

W. L. DAVIDSON. *La logique des définitions de dictionnaire.* — L'auteur examine les définitions, les synonymes et les diverses significations.

A. M. BENN. Sous ce titre : *Buckle et l'économie de la connaissance*, l'auteur fait une étude critique très détaillée du grand ouvrage de Buckle sur la *Civilisation en Angleterre*. L'auteur conclut en ces termes : « En essayant de représenter la philosophie de Buckle comme quelque chose de plus qu'un simple produit du génie individuel, j'ai été fidèle à ce principe très général qu'elle partage avec toute philosophie digne de ce nom et qu'elle a si puissamment contribué à renforcer. Il y a vingt-cinq ans, l'idée d'une loi universelle et invariable était presque un paradoxe. Maintenant, c'est presque un lieu commun. Parmi ceux dont les efforts ont produit un si grand changement dans l'opinion publique, il faut placer ce noble penseur, dont la science de l'éloquence n'ont pas été souvent égalées et dont la réunion, à ma connaissance, ne s'est jamais rencontrée. »

1. Pour plus de détails sur les théories de Clifford, voir le compte-rendu de ses *Essays* dans la *Revue* du 1er avril 1880, t. IX, p. 450.

Outre ces quatre articles originaux, le numéro contient plusieurs comptes rendus, parmi lesquels nous signalerons : B. Pérez, *L'éducation dès le berceau* par M. F. Pollock.

THE PLATONIST

Cette revue, dont nous avons publié le programme dans notre numéro de janvier dernier, paraît régulièrement tous les mois à Saint-Louis (Missouri). Exclusivement consacrée à « la philosophie platonicienne dans toutes ses phases », elle ne contient guère que des traductions et réimpressions.

Dans les trois numéros qui nous sont parvenus jusqu'ici, nous signalerons, outre des *Pearls of Wisdom*, aphorismes empruntés pour la plupart à des sources platoniciennes, les articles suivants :

Sur les intelligibles (traduit de Plotin). — Vie de Platon. — Démonstration platonicienne de l'immortalité de l'âme (réimpression de Th. Taylor). — Introduction générale à la philosophie de Platon (idem). — Le *Phèdre*. — Jamblique : Traité des *Mystères* (trad.) — Commentaire de Proclus sur le *Premier Alcibiade*. — L'utilité des sciences métaphysiques et mathématiques (Taylor).

Articles originaux. Le spectateur des Mystères (A. Wilder). — L'école de philosophie de Concord. — Un glossaire platonicien.

THE PRINCETON REVIEW

La *Princeton Review* (New-York) de janvier 1881 contient un article du Professeur S. Porter, du collège national des sourds-muets à Washington, avec ce titre : *La pensée est-elle possible sans langage? cas d'un sourd muet.*

L'auteur rappelle d'abord qu'en 1838 et 1856 on posa aux élèves de l'institution des sourds-muets de New-York la question suivante : Avant d'être instruits, aviez-vous jamais réfléchi sur l'origine du monde et de ses habitants ? Sauf une fille de quinze ans, qui répondit : « J'essayais de penser, sans le pouvoir ; » et une autre : « Il m'est impossible de dire si je l'ai essayé ou non; » tous, sans exception, donnèrent une réponse décidément négative.

Le cas qui fait le sujet de cet article est dû à M. Ballard, professeur à l'institution des sourds-muets de Washington. Voici le résumé de ce qu'il dit relativement à ses premières années, antérieures à son éducation :

« J'ai perdu l'ouïe à l'âge de dix-sept mois. Je fus élevé durement, surtout par ma mère. A titre de compensation, mon père m'emmenait avec lui dans ses courses, plus souvent que mes frères. Je me souviens que, durant ces courses, le spectacle de la nature animée et inanimée me causait un vif plaisir, et que j'en vins à me poser la question de l'origine des choses. Je ne me rappelle pas ce qui, pour la première fois, me suggéra cette question. Auparavant, j'avais acquis les idées de descendance des enfants aux parents, de propagation des animaux, de production des plantes par graines. Cette connaissance me vint vers

cinq ans. Je commençai à m'interroger sur l'origine de l'univers vers huit ou neuf ans, deux années avant mon entrée à l'institution. D'après la vue d'une carte en deux hémisphères, je me représentais la terre sous la forme de deux immenses disques juxtaposés. J'avais pour le soleil et la lune un certain respect, à cause de leur lumière et de leur chaleur. Je croyais que le soleil se couchait à l'ouest dans quelque creux, passait sous la terre par un grand tube pour reparaître à l'est. Un jour, étant aux champs, j'entendis (à la manière des sourds-muets) plusieurs coups de tonnerre. J'interrogeai l'un de mes frères, qui fit le mouvement en zigzag de l'éclair, en me montrant le ciel. J'imaginai qu'il y avait en haut quelque homme très puissant, et le coup de tonnerre m'effraya comme une voix menaçante.

« Dans l'année qui suivit mon entrée à l'institution, j'appris, mais sans les comprendre, des phrases telles que : Dieu est bon, grand, etc. J'assistais au service, à la chapelle; mais tout cela était inintelligible pour moi. Ce n'est qu'au bout de deux ans qu'une série de questions bien graduées m'amena à cette réponse : Dieu a créé le ciel et la terre. »

M. Porter ajoute que le développement intellectuel de Melville Ballard jusqu'à son entrée à l'institution fut aidé par certains signes qui lui permettaient de communiquer avec sa famille. Il avait un vocabulaire considérable de ces signes pour désigner les objets environnants, animés et inanimés. Les qualités se désignaient en montrant un objet, par exemple pour blanc le devant de sa chemise. Le nombre de jours, c'était autant de sommeils; les années étaient des hivers décrits par la chute de la neige, etc., etc.

M. C. Henry vient de publier un supplément à ses *Recherches sur les manuscrits de Fermat suivies de fragments inédits de Bachet et de Malebranche :* ce sont des corrections et des additions à ce travail. L'auteur reproduit divers documents concernant la vie administrative de Fermat, publie les annotations autographes de Malebranche à l'*Analyse des infiniment petits* du marquis de l'Hospital, répond à quelques critiques adressées à ses recherches sur les écrits mathématiques de Malebranche; enfin il publie une lettre d'où il ressort qu'une méthode de décomposition des grands nombres en facteurs employée par divers arithméticiens contemporains n'est au fond que celle découverte par M. Henry dans un manuscrit de Fermat.

La librairie O. Douin vient de commencer la publication d'une *Bibliothèque matérialiste*, par MM. André Lefèvre, J. de Lanessan, Ch. Letourneau, Yves Guyot, A. Hovelacque, J. Vinson, Issaurat, Pommerol, etc. Le premier volume, *La Renaissance du Matérialisme*, par A. Lefèvre, vient de paraître. Il se compose principalement d'articles publiés dans divers recueils depuis 1867.

Le propriétaire-gérant : Germer Baillière.

Coulommiers. — Imprimerie Paul Brodard.

LES CORPS REPRÉSENTATIFS [1]

A travers toute la diversité et la complexité de l'organisation politique, il n'est pas impossible de discerner par quelle marche l'évolution a produit des gouvernements politiques simples et des gouvernements politiques composés : on peut voir comment, dans certaines conditions, ces deux produits se sont unis sous la forme d'un souverain et d'un corps consultatif. Mais il est plus difficile d'apercevoir comment un corps représentatif se forme ; en effet, la marche de l'opération et le produit qui en résulte sont plus variables. Nous sommes obligés de nous contenter de résultats moins précis.

Nous devrons, comme nous l'avons fait jusqu'ici, remonter dans le passé jusqu'au commencement pour y saisir le fil conducteur. Au sortir de la première période de la horde sauvage, où n'existe aucune autre suprématie que celle de l'homme qui doit le premier rang à sa force, ou à son courage, ou à son adresse, le premier pas conduit à la pratique de l'élection, au choix délibéré d'un chef à la guerre. De la manière de conduire les élections chez les tribus grossières, les voyageurs ne disent rien : il est probable que les méthodes en usage sont diverses. Mais nous avons des récits d'élections telles qu'elles avaient lieu chez les peuples d'Europe dans les temps primitifs. Dans l'ancienne Scandinavie, le chef d'une province, choisi par le peuple assemblé, était en conséquence « élevé au milieu du bruit des armes et des cris de la multitude ; » et, chez les anciens Germains, on le portait sur un bouclier. Cette cérémonie nous rappelle un usage qui s'était conservé en Angleterre jusqu'à une époque bien près de nous, celui de promener en triomphe sur un fauteuil le membre du parlement nouvellement élu ; l'élection s'y faisait dans le principe par mains levées. Cela nous apprend que le choix d'un représentant était jadis la même chose que le choix d'un chef. La chambre des communes avait ses racines dans des assemblées locales semblables à celles où les tribus barbares choisissent leurs chefs de guerre.

1. Voir le numéro de Juillet de la *Revue*.

Outre l'élection expresse, on trouve chez les peuples grossiers l'élection par le sort. Les Samoans, par exemple, dévident une noix de coco qui finit par s'arrêter dans son mouvement et montre une des personnes environnantes, et par là la signale entre toutes. Nous trouvons des exemples de la désignation par le sort chez les races historiques primitives, chez les Hébreux par exemple, dans le cas de Saül et de Jonathan, et chez les Grecs d'Homère, quand il s'agit de désigner un champion pour combattre Hector. Dans ces deux cas, il existait une croyance à une intervention surnaturelle : on supposait que le sort était déterminé par une volonté divine. Il est probable qu'au début des croyances analogues étaient pour beaucoup dans l'usage de confier le choix au sort dans les affaires politiques chez les Athéniens, et dans les affaires militaires chez les Romains, comme aussi, dans les temps plus récents, le choix des envoyés dans certaines républiques italiennes et en Espagne, par exemple dans le royaume de Léon au XIIe siècle. Seulement il n'est pas douteux que le désir de donner des chances égales aux riches et aux pauvres, ou encore d'assigner sans débat une mission onéreuse ou périlleuse, ne fût un motif déterminant ou même prépondérant de préférer la voie du sort. Mais ce qu'il faut noter, c'est que cette manière d'élire qui joue un rôle dans la représentation, peut être retrouvée dans les usages des peuples primitifs.

Voilà l'ébauche de la procédure de la délégation. Des groupes d'hommes qui ouvrent des négociations, ou qui font leur soumission, ou qui envoient un tribut, nomment d'ordinaire quelques-uns d'entre eux pour agir en leur nom. La méthode est en pareil cas obligée, puisqu'une tribu ne peut faire ces actes en corps. Il paraît donc que la nomination des représentants est, dès les premiers temps, l'effet de causes semblables à celles qui le reproduisent à une époque plus récente. En effet, de même que la volonté de la tribu, aisément manifestée dans ses assemblées à ses propres membres, ne peut se manifester de la même manière aux autres tribus, mais qu'elle doit, dans les affaires qui intéressent plusieurs tribus, être communiquée par le moyen de délégués, de même, dans une grande nation, les gens de chaque localité, capables de se gouverner eux-mêmes sur place, mais incapables de se joindre aux gens des localités éloignées pour délibérer sur des affaires qui les concernent tous, sont obligés d'envoyer une ou plusieurs personnes pour exprimer leur volonté. La distance dans les deux cas transforme l'expression directe de la voix du peuple en une expression indirecte.

Avant d'examiner les conditions dans lesquelles cette désignation de gens d'une façon ou d'une autre pour des fonctions déterminées

est adoptée pour la formation d'un corps représentatif, il faut exclure les classes de faits qui n'ont pas de rapport avec notre étude actuelle. Sans doute la représentation telle qu'on la conçoit d'ordinaire, et telle que nous avons à nous en occuper ici, se trouve associée à un régime populaire, mais ce rapport n'est pas une nécessité. En Pologne, avant et après l'établissement de la prétendue forme républicaine, la diète centrale, outre les sénateurs désignés par le roi, se composait de nobles élus dans les assemblées provinciales de nobles ; le peuple était sans pouvoir et ne se composait guère que de serfs. En Hongrie, jusqu'à une époque récente, la classe privilégiée, qui, même après qu'elle eut été considérablement agrandie, ne comprenait qu'« un vingtième des mâles adultes », formait seule la basede la représentation. « Un comitat hongrois, avant les réformes de 1848, pouvait s'appeler une république aristocratique *directe*, » tous les membres de la noblesse avaient le droit d'entrer à l'assemblée locale et de voter pour la nomination d'un représentant noble à la diète générale ; mais la classe inférieure n'avait aucune part dans le gouvernement.

Outre les corps représentatifs exclusivement aristocratiques, il en est d'autres qu'il faut éliminer de notre étude. Selon Duruy, « l'antiquité n'ignorait pas autant qu'on le suppose le système représentatif. Chaque province de l'empire avait ses assemblées générales. Les Lyciens possédaient un véritable corps législatif formé des députés de leurs vingt-trois villes... Cette assemblée avait même des fonctions exécutives. » Enfin, Pavie, la Gaule, l'Espagne, toutes les provinces orientales et la Grèce avaient des assemblées analogues, mais le peu qu'on en sait permet de conclure qu'elles ne ressemblaient que de loin par leur origine et leur situation aux corps que nous appelons aujourd'hui représentatifs. Nous n'avons pas non plus à nous occuper de sénats exerçant le gouvernement, ni de conseils élus par les différentes parties d'une population urbaine, comme ceux qui se formèrent diversement dans les républiques italiennes, corps qui ne servaient que comme agents dont les actes étaient soumis à l'approbation ou à la désapprobation directement exprimées des citoyens assemblés. Nous devons nous borner ici à l'examen du genre de représentation qui se forme dans les sociétés occupant des territoires assez vastes pour que leurs membres soient obligés d'exercer par délégation les pouvoirs qui leur appartiennent ; enfin nous avons à traiter exclusivement des cas où les députés assemblés ne remplacent pas les organes politiques préexistants, mais concourent avec eux.

Il sera bon de commencer par examiner de plus près que nous ne

l'avons fait encore dans quelle partie de la structure politique primitive le corps représentatif ainsi compris prend naissance.

A cette question, les chapitres précédents ont fait une réponse tacite. En effet, si, à l'occasion de délibérations publiques, la horde primitive se divise spontanément en deux groupes, la masse des inférieurs et l'élite des supérieurs, parmi lesquels quelque individu possède une influence suprême, et si, par la suite des compositions et recompositions de groupes sociaux que produit la guerre, le che militaire reconnu se transforme en un roi, tandis que l'élite des supérieurs se transforme en un corps consultatif formé des chefs militaires du second ordre, il en résulte que tout tiers pouvoir politique coordonné doit être ou la masse des inférieurs eux-mêmes, ou quelque autre organe agissant en son nom. Cette proposition peut paraître une banalité ; il est nécessaire de la poser, puisque, avant de rechercher les circonstances sous lesquelles le développement d'un système représentatif suit celui de la puissance populaire, il faut reconnaître la relation qui les unit.

La masse des gens du commun, qui conserve une suprématie latente dans les sociétés qui ne sont pas encore organisées politiquement, quoiqu'elle passe sous un régime de contrainte à mesure que la guerre établit l'assujettissement et que la conquête produit des différenciations de classes, a de la tendance, quand l'occasion le permet, à relever son pouvoir. Les sentiments et les croyances organisés et transmis, qui, durant certaines périodes de l'évolution sociale, poussent le grand nombre à se soumettre au petit nombre, se trouvent dans certaines circonstances contrariés par d'autres sentiments et d'autres croyances. Nous y avons fait en divers endroits plusieurs allusions. Ici, nous devons les examiner l'un après l'autre et plus longuement.

Nous avons reconnu que l'un des facteurs du développement du groupe patriarcal durant la période pastorale, c'est l'influence de la guerre en faveur de la subordination au chef du groupe, puisqu'on a vu sans cesse survivre les groupes dans lesquels la subordination était le plus grand. S'il en est ainsi, une conséquence en découle : c'est que, réciproquement, la cessation de la guerre tend à diminuer la subordination. Entre membres de la famille composée, vivant primitivement ensemble et combattant ensemble, le lien se relâche à mesure qu'ils ont moins souvent à coopérer pour se défendre en commun sous les ordres de leur chef. Par suite, plus l'Etat est pacifique, plus les divisions toujours plus nombreuses composant la *gens*, la *phratrie*, la tribu, deviennent indépendantes. Avec le progrès de la vie industrielle, une plus grande liberté d'action prend naissance,

surtout entre les membres du groupe qu'unit seulement une relation éloignée.

Il doit en être de même aussi dans un assemblage social gouverné par un régime féodal. Tant que des querelles persistantes entre voisins mènent à des luttes locales; tant que des corps d'hommes d'armes se tiennent prêts à l'action et que les vassaux ont à répondre de temps en temps à l'appel de leur suzerain pour le service de guerre; tant qu'on attache du prix aux actes d'hommage, comme accessoires du service militaire; le groupe demeure soumis à un assujettissement semblable à la discipline d'un régiment. Mais, à mesure que les agressions et les contre-agressions deviennent moins fréquentes, le métier des armes devient moins nécessaire, il y a moins d'occasions pour les témoignages périodiques d'allégeance, et l'on voit s'accroître dans la même mesure l'importance des actes quotidiens qui s'accomplissent sous la direction d'un supérieur; ce qui favorise l'accroissement de l'originalité du caractère.

Ces changements trouvent une condition favorable dans le déclin des croyances superstitieuses sur la nature des chefs, nationaux et locaux. Comme nous l'avons vu, la croyance qui assigne au roi une origine surhumaine, ou un pouvoir surnaturel, rend son bras plus fort. Lorsque les chefs des groupes constituants de la nation possèdent un caractère sacré dû à leur proche parenté avec l'ancêtre semi-divin que tous adorent, ou qu'ils sont membres d'une race de conquérants, issus des dieux, leur autorité sur leurs sujets est grandement fortifiée. Il en résulte donc que tout ce qui mine le culte des ancêtres et le système de croyances qui l'accompagne favorise le développement de la puissance populaire. Il n'est pas douteux que le développement du christianisme à travers l'Europe, en diminuant le prestige des gouvernants, grands et petits, n'ait préparé la voie à l'accroissement de l'indépendance des gouvernés.

Ces causes produisent relativement peu d'effet lorsque les individus vivent épars. Dans les districts ruraux, l'autorité des supérieurs politiques s'affaiblit relativement avec lenteur. Même après que la paix est devenue habituelle et que les chefs locaux ont perdu leur caractère demi-sacré, des traditions capables d'inspirer le respect s'attachent à leur personne : ils ne sont ni de même chair ni de même sang que les autres. La richesse qui, durant de longues périodes, distingue exclusivement le noble, lui donne à la fois le pouvoir réel et celui qui naît du faste. Il demeure pour ses inférieurs pendant longtemps le modèle solitaire d'un grand homme, modèle fixé exactement ou approximativement comme les grades de ces inférieurs le sont à l'époque où la locomotion est difficile : d'autres

sont connus par ouï-dire ; lui, il est connu par expérience. Il peut aisément surveiller en personne les gens qui dépendent de lui ; lorsqu'il ne peut punir l'irrévérencieux on le rebelle de manière à frapper tous les yeux, il peut le priver de travail et rendre l'existence de celui-ci tellement difficile qu'il est contraint de se soumettre ou d'émigrer. Jusqu'à nos jours, la conduite des paysans et des fermiers à l'égard du grand propriétaire rural rappelle l'idée de la puissante contrainte qui maintient les populations rurales dans un état de demi-servitude après que les forces gouvernantes primitives ont disparu.

Dans des conditions opposées, on peut s'attendre à des effets opposés, à savoir quand de grands nombres d'individus s'agrègent étroitement. Lors même que ces grands nombres sont formés de groupes subordonnés chacun à un chef de clan ou à des supérieurs féodaux, diverses influences concourent à affaiblir la subordination. Quand il existe dans le même endroit plusieurs supérieurs auxquels leurs subordonnés respectifs doivent obéissance, ces supérieurs se rapetissent mutuellement. Nul d'entre eux n'est aussi imposant du moment qu'on en voit d'autres que lui faire chaque jour montre du même faste.

En outre, lorsque les groupes de subordonnés se trouvent mêlés, leurs chefs ne sauraient faire porter sur eux une surveillance aussi étroite. Cette difficulté qui gêne l'exercice de l'autorité favorise la coalition des subordonnés : la conspiration devient plus aisée, et la découverte des complots plus ardue. De plus, jaloux les uns des autres comme dans de telles circonstances seront probablement ces chefs de groupes groupés, chacun d'eux pense à se fortifier individuellement ; pour cela, ils luttent de popularité et cèdent à la tentation de relâcher l'autorité qu'ils font peser sur leurs inférieurs et à accorder leur protection aux inférieurs maltraités par d'autres chefs. Ce qui mine encore davantage leur puissance, c'est l'introduction d'un grand nombre d'étrangers dans l'ensemble social. Comme nous l'avons pressenti plus haut, cette cause, plus que toute autre, favorise la croissance du pouvoir populaire. Plus les immigrants, détachés des divisions, des gens ou des fiefs auxquels ils appartiennent, deviennent nombreux, plus ils affaiblissent la structure des divisions au sein desquelles ils vont vivre. L'organisation sociale qui admet des étrangers ne peut manquer de se relâcher ; enfin leur influence devient un dissolvant pour les organisations ambiantes.

Ceci nous ramène à une vérité sur laquelle on ne saurait trop insister, à savoir que la croissance de la puissance populaire est de toute façon associée aux fonctions commerciales. Ce n'est en effet

que par les fonctions commerciales qu'un grand nombre de gens peuvent être amenés à vivre en contact étroit les uns avec les autres. Des nécessités matérielles tiennent la population rurale dispersée, tandis que des nécessités matérielles poussent à se rassembler ceux qui s'occupent de commerce. L'expérience des divers pays et des diverses époques montre que les réunions périodiques pour l'accomplissement de rites religieux, ou pour d'autres fins d'intérêt public, fournissent des occasions d'achats et de ventes, dont on tire habituellement parti. Ce rapport entre la réunion d'un grand nombre de gens et l'échange des produits, qui dans le principe n'existe que par intervalles, devient permanent lorsque ces gens demeurent réunis d'une manière permanente, c'est-à-dire lorsqu'uue ville grandit dans le voisinage d'un temple, ou autour d'un point fortifié, ou dans un endroit où des circonstances locales favorisent quelque industrie.

Le développement de l'industrie vient encore en aide à l'émancipation du peuple en faisant naître un ordre d'individus dont la puissance, issue de leur richesse, rivalise avec celle de ceux qui étaient auparavant les seuls riches, les hommes de la noblesse, et dans quelques cas la dépasse. En même temps que cela produit un conflit qui diminue l'influence auparavant exercée par les chefs patriarcaux ou féodaux seuls, il en résulte aussi une forme plus adoucie de subordination. Le riche commerçant sort d'ordinaire dans les premiers temps de la classe non privilégiée; aussi le rapport qui l'unit à ses subordonnés ne comporte pas l'idée de l'assujettissement de la personne. Dans la mesure où l'activité industrielle devient prédominante, la relation d'employant à employé devient familière, relation qui diffère de celle de maître à esclave ou de seigneur à vassal en ce qu'elle ne renferme pas l'idée d'allégeance. Dans les conditions primitives, l'idée d'une vie individuelle indépendante, d'une vie qui ne reçoit pas la protection d'un chef de clan ou d'un seigneur féodal, et qui n'est pas tenue à son obédience, n'existe pas. Mais dans les populations urbaines, composées en grande partie de réfugiés, qui deviennent de petits commerçants ou des employés de grands commerçants, l'expérience d'une vie indépendante est chose commune, et on s'en fait une idée nette.

Enfin la forme de coopération distinctive de l'état industriel, qui prend naissance de la sorte, favorise les sentiments et les idées appropriés au pouvoir populaire. Il y a chaque jour une balance de prétentions; la conception de l'équité devient de génération en génération plus claire. La relation entre employeur et employé, entre acheteur et vendeur, ne saurait se maintenir qu'à la condition

que les obligations des deux parts soient remplies. Lorsqu'elles ne sont pas remplies, la relation disparaît et laisse debout le genre de relations où les obligations sont remplies. Le succès et le développement du commerce ont donc pour accompagnement inévitable de maintenir des prétentions respectives des gens intéressés, et de fortifier l'idée de la légitimité de ces prétentions.

En un mot, donc, en dissolvant de diverses manières l'ancien rapport d'état légal, et en lui substituant le rapport nouveau de contrat (pour employer l'antithèse de sir Henry Maine), le progrès de l'industrialisme rapproche des masses de gens que leurs moyens rendent capables de modifier l'organisation politique léguée par le régime militaire, en même temps que leur éducation les y porte.

On a coutume de dire que les gouvernements libres sont l'effet d'accidents heureux. Les luttes entre différents pouvoirs de l'État, ou différentes factions, ont été les causes qui ont poussé les uns ou les autres à briguer l'appui du peuple, et par suite qui ont accru la puissance du peuple. Jaloux de l'aristocratie, le roi a voulu mettre de son côté la sympathie du peuple, tantôt des serfs, plus souvent des citoyens, et par conséquent il les a favorisés; ailleurs, le peuple a gagné à s'allier avec l'aristocratie pour résister à la tyrannie et aux exactions du roi. Sans doute, il est possible de présenter les faits sous ce jour. Dans la lutte, le désir de se faire des alliés prend naissance; enfin dans l'Europe du moyen âge, alors que les luttes entre les monarques et les barons étaient incessantes, l'appui des villes était une chose d'importance. L'Allemagne, la France, l'Espagne, la Hongrie en offrent des exemples.

Mais c'est une erreur de voir dans des événements de ce genre les causes de la puissance du peuple. Ce sont plutôt les conditions qui permettent aux causes d'agir; l'affaiblissement accidentel d'institutions anciennes ne peut manquer de fournir des occasions à l'action de la force contenue jusque-là qui est prête à opérer des changements politiques. On peut distinguer trois facteurs dans cette force : la masse relative des gens qui composent les sociétés industrielles par opposition à celles qui sont incorporées dans des formes plus anciennes d'organisation; les sentiments et les idées permanents que leur manière de vivre produisent en elles; enfin les émotions passagères excitées par des actes spéciaux d'oppression ou par le malheur. Voyons comment ces facteurs concourent.

La démocratie athénienne nous en fournit deux exemples. Avant la législation de Solon, l'État était troublé par de violentes dissentions politiques; il y avait aussi « une révolte générale de la population la plus pauvre contre les riches, résultat de la misère combinée

avec l'oppression. » Plus tard, Clisthène, dans des circonstances analogues, opéra une révolution qui eut pour effet une diffusion plus étendue du pouvoir. La population relativement indépendante des commerçants immigrants s'était tellement accrue entre l'époque de Solon et celle de Clisthène, qu'il fallut remplacer par dix les quatre tribus primitives de l'Attique. Ensuite cette masse accrue, en grande partie composée d'hommes qui n'avaient pas été soumis à la discipline des cláns, et que par suite les classes gouvernantes pouvaient moins contenir, s'éleva au premier rang à une époque où ces classes gouvernantes se divisaient. On dit bien que Clisthène, « vaincu dans sa lutte contre son rival, appela le peuple à son aide, » et que la révolution eut pour cause des motifs d'intérêt personnel; mais, faute de cette imposante volonté du peuple qui avait mis longtemps à grandir, la réorganisation politique n'aurait pu se faire, ou, s'il elle s'était faite, n'aurait pu se maintenir. « Les séditions sont le produit de grandes causes, mais elles éclatent à propos de chétifs incidents, » dit Grote d'après Aristote, une remarque est parfaitement vraie si on la corrige légèrement en disant changements politiques au lieu de séditions. En effet, il est évident que, une fois que la puissance du peuple a pu s'affirmer, il n'est plus possible de l'éliminer. Clisthène n'aurait pu dans ces circonstances imposer à une si grande masse d'hommes des institutions en désaccord avec leurs vœux. En somme, donc, ce fut la puissance industrielle qui produisit à ce moment et, par la suite, conserva l'organisation démocratique. Dans l'histoire d'Italie, nous remarquons que l'établissement des petites républiques dont la naissance a coïncidé avec la décadence de la puissance impériale a coïncidé plus particulièrement avec le conflit des autorités qui ont causé cette décadence. « La guerre des investitures, dit Sismondi, donna l'essor à l'esprit de liberté et de patriotisme dans toutes les municipalités de Lombardie, de Piémont, de Vénétie, de Romagne et de Toscane. » En d'autres termes, tandis que la lutte entre l'empereur et le pape absorbait les forces de l'un et de l'autre, les peuples purent s'affirmer. A une époque plus récente, Florence offrit un exemple d'une nature analogue, encore qu'un peu différent dans la forme : « Au moment où Florence expulsait les Médicis, la république était divisée en trois partis différents. Savonarole profita de cet état de choses pour soutenir que le peuple devait se réserver la puissance et l'exercer par un conseil; sa proposition fut adoptée, et ce conseil déclaré souverain le 1er juillet 1495. » En Espagne, le pouvoir populaire grandit durant les troubles de la minorité de Ferdinand IV; des assemblées périodiques, composées de députés de certaines villes, se réunissaient sans convocation du

gouvernement. « Le gouvernement, voulant ruiner les projets ambitieux des Infants de la Cerda et de leurs nombreux partisans, ne put se dispenser de s'attacher ces assemblées. Les querelles de la minorité d'Alphonse XI favorisèrent plus que jamais les prétentions du tiers-état. Chacun des candidats à la régence fit une cour assidue aux autorités municipales dans l'espoir d'obtenir les suffrages nécessaires. » Ce qui montre que tous ces progrès furent la conséquence du développement industriel, c'est que, beaucoup de villes associées sinon la plupart avaient pris naissance à une époque précédente par la colonisation à nouveau de régions désolées par les longues guerres des Maures et des chrétiens; que les *poblacions* ou communautés de colons, qui, répandus sur de vastes territoires, formèrent des villes prospères, s'étaient formées de serfs et d'artisans auxquels des chartes royales avaient octroyé divers privilèges, y compris celui de se gouverner elles-mêmes. A ces divers exemples il faut en joindre un que tout le monde connaît en Angleterre. En effet, ce fut durant la lutte entre le roi et les barons, quand les factions se faisaient à peu près équilibre, et que les populations des villes s'étaient tellement augmentées par le commerce, que leur concours avait de l'importance et qu'elles pouvaient jouer un rôle appréciable, en premier lieu comme alliés à la guerre, et ensuite comme participant au gouvernement. On ne peut douter que lorsque le parlement de 1265 fut convoqué, où prirent place non seulement des chevaliers du comté, mais des députés des villes et des bourgs, Simon de Montfort n'eût le désir de se fortifier contre le pouvoir royal soutenu par le pape. Qu'il ait voulu augmenter le nombre de ses partisans ou se procurer des ressources d'argent plus abondantes, ou qu'il ait recherché ces deux avantages à la fois, il faut également admettre que les populations urbaines étaient devenues une partie relativement importante de la nation. Cette interprétation est en harmonie avec les événements subséquents. En effet, si la représentation des villes fut supprimée quelque temps après, elle ne tarda pas à reparaître, et elle fut rétablie en 1295. D'après Hume, une telle institution « n'aurait pu arriver à un développement si vigoureux, ni fleurir au milieu de tempêtes et de convulsions », si elle n'avait pas été de celles « auxquelles l'état général des choses avait déjà préparé la nation. » Mais il convient d'ajouter que cet « état général des choses », c'était l'augmentation de la masse, et par conséquent de l'influence, des communautés industrielles libres.

Nous trouvons la confirmation de nos idées dans les faits où l'on voit que la puissance gagnée par le peuple à l'époque où le pouvoir du roi et celui de l'aristocratie se trouvaient diminués par leurs dis-

sensions, succombe de nouveau dès que la vieille organisation recouvre sa stabilité et son activité, si le développement industriel n'a pas fait des progrès dans la même proportion. L'Espagne, ou pour mieux dire la Castille, en offre un exemple. La part que ces communautés industrielles, formées pendant la colonisation des terres incultes, avaient su acquérir dans le gouvernement ne fut plus au bout de quelques règnes que des simulacres de guerres et d'annexions.

Il est instructif de remarquer comment ce premier mobile de la coopération qui donne naissance à l'union sociale en général continue plus tard à donner naissance à des unions spéciales au sein de l'union générale. En effet, de même que l'action militaire à l'extérieur inaugure et favorise l'organisation de l'ensemble, de même l'action militaire à l'intérieur inaugure et favorise l'organisation des parties, alors même que ces parties, industrielles par leurs fonctions, n'ont dans leur essence rien de militaire. Quand on lit leur histoire, on voit que les groupes grandissants d'individus qui formaient des villes, où ils menaient une vie essentiellement caractérisée par l'échange continu de services d'après accord, développèrent leurs appareils gouvernementaux durant leurs luttes persistantes avec les groupes militaires qui les environnaient.

Nous voyons d'abord que les établissements de commerçants, qui acquéraient de l'importance et obtenaient des chartes royales, se trouvaient par le fait dans des situations quasi militaires, devenaient avec quelques modifications des tenanciers féodaux de leurs rois, et portaient des responsabilités communes. D'ordinaire, ils payaient des droits de divers genres, équivalents en somme à ceux que payaient les tenanciers féodaux, et, comme ceux-ci, ils étaient tenus au service militaire. Dans les villes espagnoles qui possédaient des chartes, « tout habitant devait le service militaire; » et « tout homme possédant une propriété d'une certaine étendue était tenu de servir à cheval, ou de payer une certaine somme. » En France, « dans les chartes d'incorporation des villes, le nombre de soldats exigés était ordinairement fixé expressément ». Enfin, dans les bourgs royaux d'Ecosse, « tout bourgeois était vassal immédiat de la couronne. »

Remarquons ensuite que les villes industrielles, ordinairement formées par la fusion de divisions rurales préexistantes, devenues populeuses à cause de circonstances locales qui favorisaient quelque genre d'industrie, et bientôt lieux de refuge pour les fugitifs et d'asile pour les serfs évadés, soutenaient en face des petits groupes féodaux qui les entouraient une relation semblable à celle que ceux-ci soute-

naient les uns en face des autres : elles leur disputaient des adhérents et souvent se fortifiaient.

Ajoutons que ces cités et ces bourgs, à qui des chartes royales ou d'autres causes avaient donné la faculté d'administrer leurs propres affaires, formaient d'ordinaire chez elles des coalitions en vue de se protéger. En Angleterre, en Espagne, en France, en Allemagne, quelquefois avec l'assentiment du roi, quelquefois en dépit de sa résistance comme en Angleterre, quelquefois par défi à son autorité, comme dans l'ancienne Hollande, il se forma dans les villes des corporations, dont l'origine remontait à des unions quasi religieuses entre des personnes unies par la parenté, et qui donnèrent bientôt naissance à des corporations de marins et à des corporations de marchands, celles-ci unies par une relation de défense mutuelle, et qui formèrent la base de l'organisation municipale qui effectua la défense générale contre les agressions des nobles.

De plus, dans les pays où les luttes entre les sociétés industrielles et les sociétés militaires environnantes étaient violentes et longues, les sociétés industrielles se coalisaient pour se défendre. En Espagne, les « poblaciones », devenues prospères et transformées en grandes villes, étaient envahies et pillées par des seigneurs féodaux voisins; elles firent des ligues pour se protéger mutuellement. Plus tard, pour répondre à des besoins analogues, des confédérations plus étendues de villes et de cités, avec des sanctions pénales sévères pour la transgression des obligations communes, se formèrent en vue d'une assistance mutuelle pour résister aux attaques des rois et des nobles. En Allemagne encore, nous voyons l'alliance perpétuelle conclue par soixante villes du Rhin en 1255, lorsque, durant les troubles qui suivirent la déposition de l'empereur Frédéric II, la tyrannie des nobles devint insupportable. Des motifs analogues donnèrent lieu à des ligues analogues en Hollande. En sorte que, à la fois en petit et en grand, des groupes industriels qui se formaient çà et là au sein d'une nation sont, dans bien des cas, forcés par les luttes locales à prendre en partie les fonctions et la structure que la nation dans son ensemble est forcée de prendre pour lutter avec les nations qui l'entourent.

Ce qui nous importe, c'est de savoir que, si l'industrialisme se trouve arrêté par un retour à l'état militaire, le développement de la puissance du peuple s'arrête. Surtout lorsque, dans les républiques italiennes par exemple, les guerres défensives font place aux guerres offensives, et que l'ambition s'allume de conquérir d'autres territoires et d'autres villes, le régime de liberté propre à la vie industrielle se trouve barré, quand il n'est pas renversé, par le

régime coercitif propre à l'état militaire. Ou bien, lorsque, comme en Espagne, les luttes entre villes et nobles continuent durant longtemps, l'essor des institutions libres s'arrête, puisque dans ces conditions il ne saurait exister ni cette prospérité commerciale que produit l'accroissement de la population des villes, ni la culture de l'état mental qui y est propre. On peut en conclure que le développement de la puissance populaire qui accompagne le développement industriel en Angleterre, provient en grande partie de la faible intensité des luttes entre les groupes industriels et les groupes féodaux environnants. Les effets de la vie commerciale furent moins dérangés; et les centres politiques locaux, urbains et ruraux, purent librement s'unir pour limiter l'autorité du centre général.

Examinons maintenant plus spécifiquement comment s'acquiert l'influence gouvernementale du peuple. L'histoire des organisations d'un genre quelconque nous montre que le but auquel sert un arrangement dans le principe n'est pas toujours celui auquel il sert à la fin. Il en est ainsi dans le cas qui nous occupe. C'est plutôt par la reconnaissance d'obligations que par celle des droits que l'accroissement de la puissance populaire s'est fait d'ordinaire. Même la révolution opérée à Athènes par Clisthène prit la forme d'une redistribution de tribus et de dêmes en vue de répartir les taxes et le service militaire. A Rome, aussi, l'extension de la puissance de l'oligarchie qui se produisit sous Servius Tullius eut pour motif ostensible le but d'imposer aux plébéiens des obligations qui jusqu'à cette époque n'avaient pesé que sur les patriciens. Mais pour mieux comprendre cette relation primitive qui relie le devoir avec le pouvoir, où le devoir est originel et le pouvoir dérivé, remontons une fois encore au commencement.

En effet, quand nous nous rappelons que l'assemblée politique primitive est au fond un conseil de guerre, formé de chefs qui discutent en présence de leurs suivants armés, et que dans les premiers temps tous les mâles adultes libres, étant des guerriers, sont appelés à se réunir pour concourir à des actions défensives et offensives, nous comprenons que, dans le principe, la présence des hommes libres armés dans l'assemblée est l'accomplissement du service militaire où ils sont tenus, et que le pouvoir qu'ils exercent, quand ils sont assemblés, est une conséquence. Les époques plus récentes offrent des preuves évidentes que tel est l'ordre normal; en effet, cet ordre se reproduit, lorsque, après une dissolution politique, l'organisation commence *de novo*. Voyez les cités italiennes, où, comme nous l'avons vu, les *parlements* primititifs, assemblés au son du tocsin pour la défense commune, comptaient tous les hommes en état de

porter les armes : l'obligation de combattre est la première en date, et le droit de vote vient le second. Naturellement, ce devoir de présence à l'assemblée survit lorsque l'assemblage primitif assume d'autres fonctions que celle du genre militaire, comme le prouve le fait déjà mentionné que chez les Scandinaves il était « honteux aux hommes libres de ne pas assister » à l'assemblée annuelle, et comme le montrent d'autres faits, à savoir : l'obligation pour tous les hommes libres d'assister à la centurie, sous les Mérovingiens; « les amendes qui frappaient ceux qui ne se rendaient pas aux assemblés » à l'époque carlovingienne ; enfin l'obligation en Angleterre pour tous les hommes libres du rang inférieur, aussi bien que pour les autres, « d'assister au *shire-moot* et à l'*hundred-moot* » sous peine de « grosses amendes s'ils négligeaient ce devoir. » Ajoutons qu'au XIIIe siècle, en Hollande, quand les bourgeois s'assemblaient pour discuter quelque question d'intérêt public, judiciaire ou autre, « quiconque sonnait la cloche de la ville, excepté du consentement général, ou ne se montrait pas quand elle tintait, s'exposait à une amende. »

Après avoir reconnu cette relation primitive entre le devoir et le pouvoir du peuple, nous comprendrons plus nettement la relation quand nous la verrons reparaître lorsque le pouvoir populaire commence à revivre au cours de l'accroissement de l'industrialisme. En effet, nous voyons ici que l'obligation est le fait primaire, et la puissance le fait secondaire. C'est principalement en tant que fournissant une assistance au souverain, en général pour des motifs militaires, que les députés des villes prennent part aux affaires publiques. Alors reparaît sous une forme complexe le fait que nous avons vu sous une forme simple à une époque plus ancienne. Arrêtons-nous un moment pour examiner la transition.

Ainsi que nous l'avons vu en traitant des institutions cérémonielles, les revenus des chefs proviennent, d'abord complètement et plus tard en partie, de présents. D'abord irréguliers et volontaires, les présents deviennent périodiques et obligatoires. Les occasions où les assemblées se rassemblent pour discuter les affaires publiques (principalement les opérations militaires pour lesquelles des fournitures sont un élément nécessaire) deviennent naturellement des occasions où l'on offre et l'on reçoit les présents attendus. Lorsque, grâce à des guerres heureuses, le roi guerrier fond de petites sociétés en une grande nation, quand « son pouvoir s'accroît en intensité à mesure que le royaume s'accroît en étendue, » pour citer l'expression lumineuse du professeur Stubbs ; enfin lorsque, comme conséquence, les dons quasi volontaires deviennent de plus en plus obli-

gatoires, encore qu'ils conservent les noms de *donum* et *auxilium ;* il arrive en général que ces exactions, passant la limite tolérable, provoquent la résistance : d'abord passive et, dans les cas extrêmes, active. Si les troubles qui en sont la conséquence affaiblissent beaucoup le pouvoir royal, il est probable que la restauration de l'ordre, s'il se rétablit, se fera, parce qu'on comprendra qu'il faut remettre en vigueur le système primitif des dons volontaires avec les modifications nécessaires. Ainsi, lorsqu'en Espagne, à la mort de Sanche Ier, des troubles éclatèrent, les députés des trente-deux places qui s'assemblèrent à Valladolid décidèrent que l'on répondrait aux demandes du roi réclamant les droits accoutumés, en mettant à mort son envoyé, et la nécessité où le roi se trouva de gagner l'adhésion des villes pendant sa lutte contre un prétendant l'obligea à tolérer cette attitude. Pareillement, au siècle suivant, pendant les disputes que suscita la régence durant la minorité d'Alphonse XI, les cortès de Burgos demandèrent que les villes « ne contribuassent pas au delà de ce qui était prescrit dans leurs chartes. » Des causes analogues opérèrent des résultats analogues en France, comme lorsqu'une ligue insurrectionnelle obligea Louis le Hutin à octoyer des chartes aux nobles et aux bourgeois de Picardie et de Normandie, par lesquelles il renonçait au droit de leur imposer des taxes illégales ; enfin, à diverses époques, on assembla les Etats généraux dans le but de réconcilier la nation avec les impôts levés pour faire la guerre. Il ne faut pas oublier qu'en Angleterre, après quelques tentatives telles que celle de Saint-Alban's et celle de Saint-Edmond's, les nobles et le peuple réussirent à Runnymede à interdire au roi certains actes tyranniques, et entre autres celui d'imposer des taxes sans le consentement de ses sujets.

Que résulte-t-il des arrangements politiques obtenus, avec des modifications dues aux conditions locales, dans différents pays sous des circonstances semblables? Evidemment, quand le roi, empêché d'imposer des demandes illégitimes, est réduit à obtenir des subsides en sollicitant ses sujets ou les plus puissants d'entre eux, le motif qui le pousse à les assembler, ou leurs représentants, n'est avant tout que l'envie d'avoir ces subsides. On peut supposer que ce motif de convoquer les assemblées nationales est le principal, parce qu'il était le principal aussi quand il s'agissait jadis de convoquer les assemblées locales. On lit par exemple dans un *writ* de Henri Ier sur les *shire-moots*, où il prétend rétablir les anciennes coutumes, ces mots : « Je ferai convoquer ces cours quand mes besoins l'exigeront et à mon gré. » Voter de l'argent, tel est donc le principal but pour lequel les principaux de l'Etat et ses représentants sont assemblés.

De la capacité de prescrire les conditions sous lesquelles l'argent sera voté, vient la capacité et finalement le droit de prendre part à la législation. Cette relation se trouve vaguement ébauchée dans les premiers temps de l'évolution sociale. Faire des présents et obtenir redressement des griefs, voilà deux faits qui marchent ensemble dès le commencement. En parlant des présents, nous avons cité l'exemple de Goulab Singth. « Lorsque dans une foule quelqu'un pouvait attirer ses regards en levant en l'air une roupie et en criant ces mots : Maharajah, une pétition ! il fondait comme un épervier sur l'argent, s'en emparait et ensuite écoutait patiemment le pétitionnaire. J'ai au même endroit donné d'autres exemples de la relation qui existe entre l'acte de fournir un aide à l'appareil gouvernant et celui de lui demander protection. A l'appui de tous ces exemples, on peut en apporter d'autres, par exemple celui de l'Angleterre, où « la cour du roi, bien que cour suprême du royaume, ne s'ouvrait qu'à ceux qui apportaient des présents au roi, » et où le moyen de s'épargner des dommages et de se mettre à l'abri de toute agression était d'employer la corruption. Selon Hume, cet état de choses en Angleterre avait son pendant sur le continent.

Si telle est la relation primitive qui unit l'appui donné au chef politique et la protection exercée par ce chef, le rôle des corps parlementaires, quand ils prennent naissance, devient clair. De même que dans l'assemblée primitive composée, du roi, des chefs militaires et des hommes libres armés, assemblée qui gardait en grande partie sa forme primitive, comme en France aux temps mérovingiens, l'offre des présents marchait avec le traitement des affaires publiques, judiciaires aussi bien que militaires; de même que, dans l'ancien *shire-moot* anglais, le gouvernement local, administratif et judiciaire, s'accompagnait de prestations de moutons et du payement « d'un abonnement pour le *feorm*, *fultum*, ou entretien du roi ; » de même aussi, lorsque la résistance aux excès du pouvoir royal amena la convocation d'assemblées de nobles et de représentants à l'appel du roi, on vit reparaître sous une forme plus relevée ces demandes simultanées d'argent d'une part et de justice de l'autre. Nous pouvons tenir pour certain que, tant que l'humanité ne changera pas, le conflit des égoïsmes des intéressés demeureront les facteurs principaux; de part et d'autre on cherchera à donner le moins possible et à obtenir le plus possible, selon les circonstances. La France, l'Espagne et l'Angleterre fournissent des exemples qui concourent à le prouver.

Quand le roi de France, Charles V, en 1357, après avoir congédié les États généraux auxquels il reprochait de prétendus empiète-

ments sur ses droits, se procura de l'argent en abaissant un peu plus le titre des monnaies, une sédition éclata à Paris, où la vie du roi fut menacée. Trois mois plus tard, il fut obligé de convoquer de nouveau les États et d'y faire droit aux pétitions de la précédente assemblée, en même temps qu'on lui votait des subsides pour la guerre. Dans une autre assemblée des États généraux en 1366, dit Hallam, « on représenta énergiquement la nécessité de restaurer le titre des monnaies comme la grande condition que l'on mettait à consentir à imposer des taxes au peuple longtemps trompé, par la monnaie avilie de Philippe le Bel et de ses successeurs. » En Espagne, les villes annexées, assujetties de par leurs chartes à certaines taxes et à certains services, avaient à chaque instant à résister à des demandes illégitimes; tandis que les rois ne cessaient de promettre de ne rien prendre au delà de ce que les lois et les coutumes leur attribuaient et ne cessaient pas davantage de violer leurs promesses. En 1328, Alphonse XI « s'engagea à ne plus commettre d'éxaction, à ne plus faire payer de taxe, générale ou partielle, qui ne fût pas déjà établie par la loi, sans l'assentiment préalable de tous les députés réunis dans les cortès. » Ce qui montre combien les rois tenaient peu compte de ces garanties, c'est qu'en 1393 les cortès, en octroyant un subside à Henri III, inscrivirent la condition suivante : « le roi devait jurer devant l'un des archevêques de ne prendre ni demander argent, service ou emprunt, ou quoi que ce fût des cités ou des villes, ou aux individus leur appartenant, sous aucun prétexte de nécessité, tant que les trois états du royaume ne seraient pas au préalable convoqués et assemblés dans leurs cortès selon l'antique usage. » Il en fut de même en Angleterre à l'époque où la puissance parlementaire s'établit. En même temps que la fusion nationale s'opérait, l'autorité royale marchait vers un absolutisme presque complet, mais une réaction donna naissance à une résistance d'où sortit d'abord la Charte et plus tard la lutte prolongée du roi et du peuple, le roi essayant de briser ses entraves et ses sujets cherchant à les maintenir et à les fortifier. Le douzième article de la Charte disposait qu'aucun écuage ou aide, sauf ceux établis, ne pourrait être imposé sans l'aveu du conseil national. On vit, avant et après l'extension de l'autorité des parlements, renaître sans cesse des tentatives du roi d'un côté pour obtenir des subsides sans redresser les griefs, et du parlement de l'autre pour subordonner le vote des subsides à l'accomplissement des promesses de redressement.

L'établissement du pouvoir populaire dépendait de l'issue de cette lutte; on en voit la preuve en comparant l'histoire des parle-

ments français et espagnol avec celle du parlement anglais. Les citations que nous avons rapportées montrent que les cortès établirent dans le principe et maintinrent pour un temps le droit d'accorder et de refuser au roi ses demandes d'argent et de lui imposer leurs conditions; mais en définitive elles échouèrent dans cette tâche. « Dans la lutte pour la liberté espagnole sous Charles Ier, la couronne négligeait de répondre aux pétitions des cortès, ou elle se servait de réponses générales et dilatoires. Cela donna lieu à bien des remontrances. Les députés insistèrent en 1523 pour avoir des réponses avant de donner de l'argent. Ils y revinrent en 1525 et obtinrent une loi générale insérée dans la *Recopilacion*, disposant que le roi répondrait à toutes les pétitions avant de dissoudre l'assemblée. Toutefois cette loi fut violée comme les autres. » Bientôt arriva la décadence du pouvoir parlementaire. Le changement opéré en France n'eut pas la même forme, mais il fut de même nature. Nous avons vu que les États généraux avaient fait de l'octroi des taxes la condition du redressement des griefs; ils se trouvèrent plus tard amenés à abandonner ce pouvoir, qui était une entrave pour le roi. Charles VII « obtint des États du domaine royal réunis en 1439 que les tailles seraient déclarées permanentes, et, depuis 1444, il les leva sans interruption et sans vote préalable. La permanence des tailles s'étendit aux provinces annexées à la couronne; mais celles-ci conservèrent le droit de les voter par leurs états provinciaux... Dans les mains de Charles VII et de Louis XI, l'impôt royal s'affranchit de toute autorité... Il augmenta de plus en plus. » D'où, selon Dareste, il résulta que lorsque les *tailles* et les *aides* furent devenus permanents, et que la convocation des États généraux cessa d'être nécessaire, il n'y eut guère plus d'assemblées que pour la forme. » Mais en Angleterre, durant le siècle qui suivit l'établissement définitif du parlement, les luttes incessantes nécessitées par les échappatoires, les tromperies, les mensonges des rois, eurent pour effet l'accroissement du pouvoir qu'avait le parlement de supprimer les subsides tant qu'il n'avait pas été fait droit aux pétitions.

Nous reconnaissons que ce résultat a été favorisé par les conflits des factions politiques, qui diminuaient la puissance coercitive du roi; mais nous devons insister sur ce fait que l'accroissement d'une population industrielle libre en a été la cause fondamentale. La convocation des chevaliers du comté, représentants de la classe des petits propriétaires fonciers, qui précédait dans quelques circonstances la convocation des députés des villes, donne à penser que l'importance de cette dernière classe augmentait à titre de

source de revenu pour la couronne; quand les députés des villes furent convoqués au parlement de 1295, on vit à la formule de convocation que le motif de l'appel royal était d'obtenir de l'argent d'une partie de la population devenue relativement considérable et riche. Déjà le roi avait en plus d'une occasion envoyé des agents spéciaux aux comtés et aux bourgs pour en obtenir des subsides pour ses guerres. Déjà il avait assemblé des conseils provinciaux formés de représentants des cités, des bourgs, des villes à marché, afin d'en tirer des votes d'argent. Enfin, quand le grand parlement fut convoqué, le motif exposé dans les lettres de convocation fut que les guerres avec le pays de Galles, l'Écosse et la France mettaient le royaume en péril : cela veut dire que la nécessité d'obtenir des subsides amena la couronne à reconnaître les villes aussi bien que les comtés.

Il en fut de même en Ecosse. La première occasion connue où l'on voit les représentants des bourgs prendre part à l'action politique est la nécessité pressante de prendre de l'argent à toutes les sources : à savoir « à Cambuskenneth, le 15 juillet 1326, quand Bruce demanda à son peuple un revenu pour faire face aux dépenses de sa glorieuse guerre et aux besoins de l'Etat, revenu qui lui fut accordé par les earls, les barons, les bourgeois et les francs-tenanciers, assemblés en parlement plénier. »

Ces exemples nous montrent à la fois que l'obligation est le fait primitif et le pouvoir le fait dérivé, et que c'est l'accroissement de la masse qui mène la vie de coopération volontaire, et non celle qui suit la carrière de la coopération obligatoire, c'est-à-dire en partie la classe rurale des petits francs-tenanciers et plus encore la classe urbaine des commerçants, qui inaugure la représentation du peuple.

Reste encore une question. Comment le corps représentatif se sépare-t-il du corps consultatif? D'abord les assemblées nationales conservent la forme primitive des conseils de guerre et sont mêlées. Les *armes* différentes, comme on appelait les États en Espagne, forment un corps unique. La première fois que les chevaliers des comtés furent convoqués, en Angleterre, pour représenter les nombreux petits tenanciers du roi, obligés au service militaire, ils siégèrent et votèrent avec les grands tenanciers. Comme les villes étaient dans l'origine dans la position des autres fiefs, ceux qui les représentaient n'avaient pas une situation sans analogie avec celle des chefs féodaux; d'abord ils s'assemblaient avec ceux-ci, et dans certains cas restèrent unis avec eux, comme cela paraît être devenu l'habitude en France et en Espagne. Dans quelles circonstances, alors, les corps consultatif et représentatif se différencient-ils? C'est

une question à laquelle il ne paraît pas y avoir de réponse très satisfaisante.

De très bonne heure, nous pouvons voir s'esquisser une tendance à la séparation déterminée par la dissemblance des fonctions. A l'époque carlovingienne en France, il y avait deux rassemblements annuels, l'un plus grand, où tous les hommes libres portant les armes avaient le droit d'assister; l'autre plus petit, formé de plus grands personnages et délibérant sur des affaires plus spéciales. « Si le temps était beau, tout se passait en plein air; sinon, dans des bâtiments séparés... Quand les seigneurs laïques et ecclésiastiques furent..... séparés de la multitude, il demeura facultatif pour eux de siéger ensemble ou séparément, selon les affaires qu'ils avaient à traiter. »

En d'autres temps et d'autres lieux, nous trouvons la preuve que la différence des fonctions est la cause de la séparation. Les assemblées nationales en armes des Hongrois étaient primitivement mixtes. « La dernière réuion de ce genre, dit Lévy, eut lieu quelque temps avant la bataille de Mohacz; mais bientôt après la diète se divisa en deux chambres : la table des magnats et la table des députés. » En Écosse, les trois États s'étant rassemblés et souhaitant, pour des raisons d'économie et de convenance, s'excuser de cesser leurs fonctions le plus tôt possible, « élurent certaines personnes pour tenir le parlement, qui se divisa en deux corps, l'un pour les affaires générales du roi et du royaume, et l'autre, plus petit, pour juger les causes en appel. » En Angleterre, bien que les lettres par lesquelles Simon de Montfort convoqua son parlement ne fissent aucune distinction entre les magnats et les députés, celles qui furent envoyées, à la génération suivante, alors que le parlement était une institution fondée, firent cette distinction : « l'invitation adressée aux magnats portait expressément qu'il leur serait demandé conseil, et celle qui était adressée aux représentants leur demandait action et consentement. » Il est donc évident que, puisque le corps des magnats antérieurement formé était habituellement convoqué dans un but de consultation, spécialement militaire, tandis que les représentants, corps ajouté au premier plus tard, n'étaient convoqués que pour accorder de l'argent, il existait dès le début une cause de séparation de ces deux corps. Diverses influences conspirèrent pour la produire. La différence des langues, qui durait encore et mettait obstacle à une discussion en commun, fournissait une raison de se séparer. Il y avait encore l'effet de l'esprit de classe, dont nous avons une preuve très nette. Quoique faisant partie de la même assemblée, les députés des bourgs « siégeaient séparés des barons et des chevaliers,

qui ne daignaient pas se mêler avec ces petites gens; » et probablement ces députés, gênés par la présence de supérieurs qui leur imposaient, préféraient prendre séance à part. En outre, la coutume voulait que les divers États se soumissent aux taxes en proportions différentes; et l'usage avait pour effet de les obliger à tenir conseil séparément. Enfin, « après que les députés avaient donné leur consentement aux taxes que la couronne leur demandait, leur affaire finie, ils se séparaient, bien que le parlement continuât encore à siéger et à discuter les affaires nationales. » Ce dernier fait nous fait voir clairement que, si d'autres causes concouraient à produire la séparation, la dissemblance des fonctions était la cause essentielle qui à la longue rendit la séparation permanente entre le corps représentatif et le corps consultatif.

Ainsi, de peu d'importance d'abord, et grandissant en puissance seulement parce que la partie libre de la société, occupée de production et de distribution, grandissait en masse et en importance, de sorte que ses pétitions, toujours plus respectées et plus souvent obéies, devinrent la source de la législation, le corps représentatif se trouva la partie du gouvernement qui exprima de plus en plus les sentiments et les idées de l'industrialisme. Tandis que le monarque et la chambre haute sont les produits de l'ancien régime de la coopération obligatoire, dont l'esprit s'y révèle encore, mais en s'affaiblissant graduellement, la chambre basse est le produit du régime moderne de coopération volontaire qui remplace l'ancien; et l'on voit graduellement cette chambre basse réaliser les vœux du peuple habitué à une vie chaque jour réglée par le contrat au lieu de l'être par la loi.

Pour empêcher qu'on se méprenne, il faut, avant de résumer ce chapitre, faire remarquer que nous ne tenons pas compte des corps représentatifs qu'on a vu créer de toutes pièces dans les temps modernes. Les législations coloniales, constituées délibérément d'après les traditions apportées de la mère-patrie, ne sont des exemples de la génèse des corps sénatorial et représentatif qu'en un sens fort restreint : on y voit que les appareils des sociétés mères se reproduisent dans les sociétés dérivées, selon que les matériaux et les circonstances le permettent; mais on n'y voit pas comment ces appareils se produisent. Il est encore moins besoin de mentionner les faits où, après des révolutions, des peuples assujettis jusque-là au despotisme se mettent par imitation à créer soudainement des corps représentatifs. Nous n'avons à nous occuper ici que de l'évolution graduelle de ces corps.

Souverain dans le principe, encore que passif, le tiers élément de

la politique triple et une, assujetti de plus en plus à mesure que l'activité militaire développe son organisation propre, se met à reprendre possession de la puissance quand la guerre cesse d'être permanente. La subordination se relâche aussitôt qu'elle devient moins impérative. La crainte respectueuse du chef, local ou général, et les manifestations concomitantes d'allégeance, diminuent, surtout lorsque le prestige de l'origine surnaturelle du chef s'évanouit. Les vieilles relations survivent longtemps sous des formes modifiées parmi les populations rurales; mais les clans ou groupes féodaux rassemblés dans des villes, mêlés à de nombreux immigrants indépendants, deviennent de diverses façons moins gouvernables, en même temps que les habitudes qui y règnent façonnent l'éducation de leurs membres et les rendent plus indépendants. Les petits groupes industriels qui se forment de la sorte dans une nation consolidée et organisée par le régime militaire, ne peuvent manquer de prendre peu à peu une nature différente de celle du reste. Longtemps ils demeurent en partie militaires par leur structure et leurs rapports avec les autres parties de la société. D'abord les villes à chartes vivent sur le pied de fiefs, s'acquittant des droits féodaux et du service militaire. Il s'y forme des associations d'un caractère plus ou moins coercitif, pour la protection mutuelle. Ils font souvent la guerre aux nobles voisins et se la font même entre eux. Fréquemment, ils concluent des ligues pour la défense commune. Lorsque cet état à demi militaire des villes se conserve, le développement industriel et l'accroissement concomitant de la puissance populaire s'arrêtent.

Mais lorsque les circonstances ont favorisé l'activité commerciale et l'accroissement de la population qui s'y adonne, celle-ci devient un élément considérable de la société et fait sentir son influence. L'obligation de rendre argent et service militaire au chef de l'Etat, obligation qui existait primitivement et souvent remplie avec résistance, est rejetée quand les exactions deviennent excessives; et la résistance conduit à adopter des mesures de conciliation. Le chef de l'Etat en vient à demander le consentement du peuple au lieu de recourir à la contrainte. Lorsqu'il n'y a pas d'antagonisme local, et que dans les occasions où le chef politique soulève les colères par ses injustices, des défections l'affaiblissent, on voit s'opérer une coalition du peuple avec d'autres classes de sujets opprimés. Des hommes qui n'étaient dans le principe députés qu'avec la mission d'autoriser le chef à imposer des taxes, se trouvent en état, lorsque la puissance d'où ils émanent s'accroît, d'imposer de plus en plus énergiquement les conditions qu'ils mettent à leur consentement. Enfin, à force de céder à leurs réclamations pour obtenir leur

assistance, le chef introduit l'usage de leur abandonner une part dans le rôle de législateur.

Finalement, en vertu de la loi générale de l'organisation, d'après laquelle la différence de fonctions amène une différenciation et une division des parties qui les accomplissent, une séparation s'opère. D'abord convoqués dans l'assemblée nationale pour des fins en partie semblables et en partie dissemblables à celles des autres membres, les membres élus montrent une tendance ségrégative, qui aboutit, lorsque la position industrielle de la société continue à gagner de la puissance, à la formation d'un corps représentatif distinct du corps consultatif primitif.

HERBERT SPENCER.

LA PSYCHOLOGIE
EN ÉCONOMIE POLITIQUE

Dans deux articles publiés ici même aux mois d'août et de septembre 1880, j'ai essayé de montrer que, seuls parmi tous les phénomènes intimes, la croyance et le désir sont susceptibles de degrés homogènes, ainsi que d'états positifs et négatifs symétriquement opposés, et par suite sont seuls des quantités, mais que par dérivation ils peuvent communiquer leur caractère quantitatif aux composés psychologiques innombrables dans lesquels, le plus souvent ensemble et à doses inégales, ils jouent toujours le rôle actif. A l'exception de ces deux modes ou plutôt de ces deux forces considérées dans leur pureté abstraite et partout présente, tout dans l'âme, et, en première ligne, la sensation pure, extraite par hypothèse d'un amas de jugements et de desseins inconscients fondus en elle, serait chose qualitative, unique en soi, inhérente à son instant propre, *irreproductible* et, par conséquent, incapable de ce genre de variation qu'on appelle accroissement ou diminution. Enfin, la croyance serait toujours l'objet du désir, et il serait dans la nature du désir de se consommer finalement dans la croyance, dont la vérité scientifique achevée et la sécurité individuelle parfaite seraient les formes les plus hautes.

Pour achever la démonstration de ces idées, il n'est rien de tel que de les tenir provisoirement pour démontrées et de les appliquer à la morale, à la logique ou à l'économie politique, afin de faire voir les remaniements peut-être heureux — c'est une chance à courir — qu'elles imposeraient à ces sciences. J'ai déjà commencé cette application à propos de Bentham, mais un peu en courant. Dans ce qui va suivre, je me restreindrai aux conséquences proprement économiques de mon point de vue, et, plus spécialement même, à la théorie de la valeur.

Voici pourquoi. A la rigueur, à la grande rigueur, il est vrai, la logique et la morale peuvent s'édifier convenablement sur des bases mystiques, sans avoir égard d'une manière expresse à la nature

quantitative et théoriquement mesurable du désir et de la foi [1]. On peut faire reposer le vrai sur une conformité des pensées à des principes soi-disant innés, le bien sur une conformité des actes à une loi divine ou à l'impératif catégorique. Mais l'utile, sur quoi l'appuyer, sinon sur des goûts humains et des opinions humaines? En économie politique, donc, nul moyen de fuir dans le ciel si la terre échappe. Toutes les prescriptions de cette science se fondent sur des jugements d'utilité générale plus ou moins grande; toutes ses formules expriment ou prétendent exprimer les rapports d'entités singulières croissantes ou décroissantes simultanément, qui sont traitées par elle comme de vraies quantités : le travail, le crédit, le capital, la valeur, etc. Or, assurément, ce ne sont point là de vraies quantités; mais, non moins certainement, il y a quelque chose de quantitatif en elles, et j'en dirai autant de tout ce qui, dans le langage courant, est considéré comme susceptible de plus et de moins, comme supérieur ou inférieur à autre chose. Toutes les fois, donc, qu'un économiste emploie, comme il y est bien forcé, ces expressions usuelles de resserrement ou d'extension du crédit, d'augmentation de la richesse, de progrès du bien-être et de l'activité, etc., ou il parle pour ne rien dire, ou il affirme implicitement que ces diverses collections ou amas des choses en apparence les plus hétérogènes (le travail, amas d'efforts musculaires ou intellectuels des plus variés; le capital, amas d'approvisionnements de toutes sortes; le crédit, groupe d'actes de foi, etc.), sont, au fond, des sommes de choses homogènes et comparables, qu'il s'agit de dégager. Là est la difficulté : quelles sont ces choses? On a répondu jusqu'ici : les degrés de peine ou de jouissance qui accompagnent les états d'esprit multiformes groupés de la sorte. Telle est l'analyse incomplète des utilitaires. Méconnaissant absolument l'élément intellectuel et *judiciaire*, paraissant cependant à fleur de terre dans le crédit; et s'obstinant à ne voir dans la sécurité qu'un avantage réductible en agréments, dans l'effort qu'une douleur plus ou moins vive, plus ou moins prolongée, ils ont cru résumer en ces deux mots, peine et jouissance, l'alpha et l'ôméga, la cause et la fin de l'économie politique. L'idéal, ce serait de se procurer, avec un minimum de peine, un maximum de jouissance.

Mutilation énorme qui, loin de rien éclaircir, embrouille tout. Car

1. Il est fâcheux que par foi on entende à tort, généralement, foi religieuse. La foi religieuse est plutôt un violent désir d'être tout à fait convaincu qu'une conviction parfaite, c'est-à-dire involontaire et calme, inconsciente et stable au fond de l'esprit, à la façon d'un théorème, ou comme la croyance en l'existence objective des choses qui nous environnent.

dans les peines et les jouissances, toutes *sui generis*, le caractère qualitatif, *non-mesurable*, est ce qui domine. Mais examinons ces deux idées : que le plaisir soit simplement la qualité d'une sensation *en tant que désirée*, et la peine simplement la qualité d'une sensation *en tant que repoussée* : cela peut passer pour démontré. Poussons plus loin l'analyse, et peut-être, dans la peine, physique ou morale, dans le plaisir, physique ou moral, ne verrons-nous aussi qu'une *hausse* ou une *baisse* alternative, continuelle, inconsciente, de notre *foi en nous-mêmes*, en notre valeur, en notre puissance, en notre virtualité physique ou morale, individuelle ou sociale. Ceci resterait à démontrer, mais les bornes de cet article s'y opposent.

La question en définitive est donc de savoir si la foi et le désir ont une nature réellement quantitative. Si oui, la science économique est possible; si non, c'est à bon droit qu'on la qualifie de mauvaise littérature. L'économie politique, encore une fois, postule nécessairement, mais, par malheur, implicitement jusqu'ici et non d'une manière explicite et formelle, les propositions que j'avance. Et peut-être les doutes qui ne cessent de s'élever sur sa légitimité, sur sa réalité comme science, peut-être les difficultés qu'on éprouve à la faire accepter définitivement, à l'établir dans les esprits, ont-ils pour cause principale le tort qu'on a eu de ne pas attaquer de front le postulat qu'elle implique, afin de voir si, par hasard, il n'est pas susceptible de quelque démonstration.

Tant qu'on s'obstinera à fonder l'économie politique sur la notion équivoque de *services*, de *satisfactions*, qui, je le répète, présente le désir et la foi combinés avec des éléments sensationnels dissemblables, et dont l'hétérogénéité est surtout saillante en elle, on rendra cette science radicalement impropre à tout développement philosophique. — L'ambiguïté de cette idée de services contribue à entretenir le conflit entre l'école théorique, déductive, généralisante, unitaire des économistes tels que Ricardo, Stuart Mill et la plupart des Français, et l'école historique, inductive, particulariste, qui, tantôt plus forte, tantôt plus faible, ne parvient jamais à écraser sa rivale ni ne cesse de lui résister. Pourquoi cette lutte? Parce que les uns s'appuient sans le savoir, ou sans le voir nettement, sur *ce* qui fait que les jouissances ou les souffrances les plus diverses, de la vue, de l'ouïe, de n'importe quel sens, physiques ou morales, ont *quelque chose* de comparable malgré tout, de vraiment identique, de mesurable ou d'évaluable par à peu près au for intérieur, d'où leur vient le droit de *masser* ces choses; tandis que les autres, se récriant non sans apparence de raison, objectent la diversité radicale des joies ou des douleurs envisagées comme sensa-

tions. Ces derniers analysent, par exemple, le mot *richesses*, qui est en économie politique ce que la force est en mécanique, la chose fondamentale dont il s'agit d'étudier la production, la direction et la dépense. La richesse, qu'est-ce? Les troupeaux du peuple pasteur, la terre labourée du paysan, la cassette de l'avare, le cachemire d'une femme, etc., autant d'objets, autant de plaisirs spéciaux, sans rapport aucun, sans mesure commune, disent-ils... [1]

S'ils disent vrai, l'économie politique repose sur un *flatus vocis*, ou sur un terrain étranger à la science, car il n'y a pas de science du qualitatif comme tel. Et l'on doit convenir avec Cournot, dans ce cas, que le *commun dénominateur* des valeurs, la monnaie soit métallique soit fiduciaire, est purement fictif et conventionnel. Mais si, conformément à notre manière de voir, on fait sa juste part à chacune de ces deux écoles, on comprend pourquoi, malgré l'érudition, l'esprit, le bon sens aiguisé, déployés par la seconde, la première est inexpugnable. Elle serait pourtant bien plus forte si elle avait conscience de sa véritable raison d'être, à savoir la possibilité théorique de mesurer la foi et le désir. Je dis théorique, et cela suffit pour qu'il y ait lieu à une science économique. Mais ce qui empêchera toujours cette science de se fixer, de se formuler en lois exactes et vérifiables, c'est l'impossibilité de mesurer pratiquement, commodément, la croyance et le désir, si ce n'est parfois en bloc et avec des approximations insuffisantes.

Quand, par hasard, les économistes ont appuyé sur l'idée de désir plutôt que sur celle de services, ils en ont fait un usage assez malheureux. Par exemple, ils ont donné pour source à la production le désir de la richesse. Le désir de la richesse est en économie politique ce que le désir du bonheur est en morale, une pure tautologie. Autant vaudrait dire le *désir du désiré*, puisque le fait même d'être désiré individuellement élève un état de l'âme quelconque au rang de bonheur, et que le fait même d'être désiré généralement élève un objet ou un service quelconque au rang de richesse. Encore faudrait-il distinguer entre le désir de produire la richesse, ce qu'on appelle travail, et le désir de l'acquérir ou de la retenir, pour la transformer en satisfactions personnelles, ce qu'on appelle consommation.

Un désir ne devient économique que s'il consiste soit à produire une chose ou un travail destinés à autrui, soit à employer la chose ou le travail d'autrui. Mais travailler ou se déposséder pour quelqu'un, c'est être utilisé par lui; déposséder ou faire travailler quel-

1. Voir notamment *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1881, article de M. de Laveleye.

qu'un, c'est l'utiliser. Or utiliser quelqu'un ou quelque chose, c'est les acquérir. Donc tout rapport vraiment économique suppose l'acquisition de l'homme par l'homme, acquisition unilatérale d'ailleurs ou réciproque, esclavage et vol ou association et travail [1]. Et, à ce point de vue, le premier pillard qui a convoité l'âne ou la vache de son voisin, le premier guerrier qui a fait des prisonniers de guerre, a créé l'économie politique sans le savoir. Mais l'idéal économique, c'est la réciprocité, et, qui plus est, l'*équivalence* des appropriations mutuelles. Idéal social inaccessible, il faut l'avouer, car il est loin d'être l'idéal individuel d'un associé quelconque, et toute société est toujours menée par quelque individu prépondérant. Chacun cherche à servir peu et à se faire servir beaucoup. La société, comme toute chose, n'est pour l'individu qu'un puissant instrument dont il veut jouer ou qu'il songe à briser s'il n'en joue pas à sa convenance. En apparence la souveraineté du peuple, au fond la souveraineté du but, du but de plus en plus généreux et intelligent, je l'espère, mais à coup sûr de plus en plus personnel, radical et profond, est le dogme qui s'impose et s'étend chaque jour, à mesure que s'émancipent les volontés. — Si donc les lois ou pseudo-lois économiques n'étaient faites que pour un monde ou régnerait la plus stricte mutualité, il ne vaudrait guère la peine de s'en occuper au point de vue pratique. Mais il resterait toujours à se demander si l'on se rapproche ou l'on s'éloigne de cet état parfait, s'il implique ou non contradiction, et à quelles conditions des produits ou des services échangés peuvent être jugés *équivalents*. De là l'importance d'une bonne théorie de la valeur.

I

Théorie de la valeur.

Qu'est-ce que la valeur? En quoi diffère-t-elle du prix et de la simple utilité? Question capitale et embrouillée, fertile en divagations, et sur laquelle il semble que les économistes, avec leurs fameuses distinctions vides de l'offre et de la demande, du travail et du capital, etc., aient répandu en général plus de majuscules que d'idées claires. Par bonheur, on ne parle guère à présent de la *loi* de l'offre et de la demande que pour mémoire. M. Paul Leroy Beaulieu

1. Comme plus simple, l'appropriation unilatérale a dû naturellement précéder l'autre.

notamment s'en moque un peu dans son dernier ouvrage. Il y a plus de quarante ans, Cournot l'avait enterrée *incognito*. Parlerons-nous de la théorie de Bastiat, qui proportionne la valeur du produit au service rendu? C'est bien vague; le service rendu, c'est tantôt de l'effort épargné, tantôt du plaisir procuré, et avant de confondre les deux choses, plaisir et effort, dans une même notion, il faudrait montrer qu'elles ont quelque autre chose de commun, et ce qu'elle ont de commun. Distinguerons-nous avec ou d'après Stuart Mill trois ou quatre classes de produits, à savoir ceux dont la quantité est limitée par la nature des choses et ceux dont la quantité peut s'accroître indéfiniment, soit sans surcroît graduel, soit avec surcroît graduel du coût de production (agriculture), soit avec diminution graduelle de frais (industrie)[1]; et, pour chacune de ces classes, formulerons-nous une loi différente de la valeur, ici déterminée par le coût de production, ailleurs par la nécessité de l'équation entre l'offre et la demande? Mais, par degré, on passe d'une classe à l'autre. Il faudrait donc une loi spéciale pour chaque article; ce serait dire qu'il n'y a point de loi. Stuart Mill nous paraît surtout profond, quoique incomplet, dans ses remarques relatives à l'influence de la coutume sur les prix. Mais il regarde cette influence comme une anomalie destinée à disparaître, et nous verrons qu'il n'en est rien.

Arrivons maintenant pas à pas à notre manière de comprendre la valeur. En premier lieu, la valeur d'un objet dépend : 1° de l'intensité de la croyance avec laquelle on le juge propre à satisfaire un besoin, à réaliser une volonté; 2° de l'intensité du désir dont le besoin en question est la prévision ou dont la volonté en question est l'option réfléchie entre plusieurs autres jugés inférieurs. Cela ne suffit pas. Mais arrêtons-nous, pour remarquer qu'ici comme ailleurs l'augmentation de la quantité-désir peut compenser la diminution de la quantité-foi ou inversement. Deux eaux thermales peuvent avoir la même valeur (valeur jusqu'ici est synonyme d'utilité) si l'une est réputée *infailliblement* propre à délivrer d'un mal *léger* tel qu'un mal de gorge et si l'autre passe, mais *non sans contestation*, pour avoir *quelque* efficacité dans les maladies plus graves, telles que la bronchite chronique. Il en est du devoir en ceci comme de la valeur. A mes yeux, le devoir vrai, journellement pratiqué, a ses degrés innombrables, quoique l'on réserve à tort ce nom aux devoirs les plus intenses regardés comme infinis et égaux entre eux; et ils sont tous les conclusions de ce que j'ai appelé des syllogismes naturels,

1. On ne sait pourquoi Stuart Mill passe sous silence cette dernière catégorie, la plus importante de toutes.

dont la majeure est une *volonté* (composé où domine le désir) et la mineure un *jugement* (composé où domine la croyance). Par exemple, je veux, avec une intensité égale à 8, doubler les bénéfices de ma minoterie. Je juge, avec une intensité égale à 4, qu'en doublant le nombre de mes paires de meules j'y parviendrais. Je dois, avec une intensité égale à 4 et non à 8, doubler le nombre de mes paires de meules. Renversons les proportions en supposant ma volonté égale à 4 et mon jugement à 8 ; le devoir n'aura ni augmenté ni diminué. Quand on dit que les bénéfices de l'entrepreneur sont en partie un dédommagement des risques qu'il a courus, on reconnaît la légitimité de la compensation établie par moi, et si fréquente en morale ou en économie politique, entre le *moins* de foi et le *plus* de désir. Le désir plus vif que suscite dans le cœur de l'entrepreneur l'appât d'un bénéfice supérieur à celui des ouvriers le console d'être moins assuré du succès qu'ils ne le sont de toucher leurs salaires. — Inversement, les actionnaires des sociétés anonymes risquent *peu* en général avec *peu* de chances de gagner *beaucoup*. Sans ce *beaucoup*, ces sociétés n'auraient pu naître. — Au moment de l'émission des actions pour le percement de l'isthme de Suez, les actionnaires en versant leurs fonds ont tiré purement et simplement la conclusion d'un syllogisme naturel dont l'universel et *profond* désir de navigation économique et accélérée était la majeure et dont la foi de M. de Lesseps dans la réalisation possible de son plan, foi *moins profonde* en somme et affaiblie en se propageant, était la mineure.

Encore un mot sur ces notions auxiliaires. Le prix comparé des terres vierges très peu désirées qui se vendent 16 francs l'hectare aux États-Unis, et des terrains de nos grandes villes extrêmement désirés qui se vendent jusqu'à 2000 francs le mètre carré ; la valeur des titres de noblesse, des décorations et en général de toutes les choses qui seraient inutiles indépendamment du désir dont elles sont l'objet par cela seul qu'on les croit désirées par autrui ; la dépréciation soudaine de toutes choses artificielles dans les pays ravagés par une grande épidémie qui amortit tous les désirs correspondants, et, au contraire, la plus-value réelle que donne à toutes choses naturelles ou fabriquées le progrès de la santé publique, accompagnée de désirs grandissants : tous ces faits montrent assez la part du désir dans la formation de la valeur. Ils montrent aussi qu', malgré Stuart-Mill, il peut y avoir une hausse et une baisse générale des valeurs. D'autres attestent non moins clairement le rôle important de la foi. On le sait, pour peu que la sécurité s'ébranle ou se raffermisse, que le crédit se resserre ou se développe dans un État, il se ruine ou s'enrichit. Au XVIIIe siècle, d'après Roscher, il y avait en

France, mais non en Espagne, des inspecteurs qui attestaient officiellement le degré d'alcool des eaux-de-vie destinées à l'exportation; aussi, malgré l'élévation des droits de transit et de douane, on transportait d'Espagne en France beaucoup d'eaux-de-vie destinées cependant à la consommation espagnole, uniquement pour leur procurer la *plus-value* (supérieure par suite à ces droits) que leur donnait cette attestation officielle.[1] Quelle plus-value, sans ironie, ne donne pas à un homme son diplôme de docteur!

Nous n'avons encore considéré dans la valeur que l'utilité. Toute chose animée ou inanimée, qui inspire un désir spécial à plusieurs personnes, a de la valeur dans le sens large du mot. Mais le sens étroit suppose en outre que cette chose ou cette personne est entièrement vénale, échangeable, que son prix est réglé par la concurrence des compétiteurs à l'achat, qui enchérissent jusqu'à ce qu'un seul se présente pour l'acquérir à l'un des prix proposés, enchérissement qui suppose l'inégalité des fortunes et des désirs; nous allons y revenir. Le prix ainsi déterminé est, nous ne dirons pas le prix juste (dont nous dirons un mot plus loin), mais le prix stable et normal. Il est, en effet, celui qui établit l'équation non pas de l'offre et de la demande, c'est-à-dire des désirs vagues de vendre et des désirs vagues d'acheter, mais du nombre de choses à vendre et du nombre de gens qui se décideront à les acheter. Car, suivant que le prix s'élève ou s'abaisse, le nombre des acheteurs intentionnels diminue ou augmente, et il n'y a qu'un prix entre mille possibles qui le rende précisément égal au nombre des choses à vendre.

Une fois ce problème résolu et le prix fixé, le plus ou moins de désir, d'élan, de plaisir avec lequel on achète importe peu à l'économiste. Mais c'est dans la fixation du prix que la considération du désir est d'un grand poids. Le producteur, avant de proposer son prix, a égard même à la quantité de ce désir vague d'acquisition optative, éventuelle, que la vue des riches vitrines suscite dans le cœur de l'indigent. Et, s'il y avait des thermomètres du désir général, on peut dire que le marchandage serait supprimé. Aussi l'est-il à mesure que le consommateur et le fabricant sont également mieux renseignés, par la facilité plus grande des informations, sur la hausse ou la baisse approximative, sur la généralité croissante ou décroissante du goût public dont un article de mode est l'objet.

Cependant, supposons que toutes les personnes désireuses d'acquérir un produit aient une fortune égale et que leur désir d'acquisition de ce produit ait chez chacune d'elles la même intensité pro-

1. *Recherches sur divers sujets d'économie politique*, p. 277.

portionnelle, relative à la somme de leurs autres désirs. Il en résultera que chacune d'elles sera également disposée à sacrifier, pour se passer cette fantaisie, la même fraction maxima de son revenu total, soit par exemple 1000 francs. Pourquoi? Parce que, entre tous les désirs divers dont la satisfaction pourrait être obtenue au moyen de cette somme et qui doivent être sacrifiés à l'un d'entre eux par l'emploi de cette somme, le plus intense, mais de bien peu, est encore le désir satisfait par le produit en question. Mais si le prix était plus fort, 1100 francs, je supppse, des désirs plus intenses entreraient en ligne et l'emporteraient sur celui-ci. Ce prix s'impose donc par suite de la *lutte interne* qui a lieu ainsi dans le cœur de chaque acheteur intentionnel. Dès lors, au point de vue de la fixation du prix, qu'importera le nombre de ces personnes concurrentes? Qu'il y en ait cent ou un million, le fabricant, monopoleur par hypothèse, instruit de l'égalité de leur fortune et de l'égale proportion de leurs désirs, ajoutons de leur croyance, sera averti d'avoir à coter son produit mille francs, ni plus ni moins. Il produira plus ou moins suivant le nombre prévu des acheteurs, mais le prix sera le même.

La concurrence des acheteurs ne jouerait donc aucun rôle dans ce cas. Effectivement, par elle-même, elle n'agit en rien sur les prix, malgré le préjugé contraire. Le nombre de ceux qui *ont envie* d'un objet n'influe qu'indirectement sur son prix en élargissant l'écart des fortunes les plus hautes et les plus basses, des désirs les plus intenses et les plus faibles, et aussi en surexcitant l'esprit de rivalité et d'émulation. Si petit que soit un État, quand l'inégalité des conditions y est très grande, les objets rares y sont cotés à des prix extravagants; et si vaste que soit un empire, lorsque les conditions s'y nivellent, l'extravagance des prix exceptionnels s'y atténue. Elle pourrait servir à mesurer assez bien le progrès de ce nivellement. Si de vieilles reliures se payent 2000, 3000, 4000 francs, cela prouve, non qu'il y a une foule de bibliomanes qui se les disputent, mais bien qu'il y a quelques bibliomanes richissimes (peut-être deux seulement), qui auraient été embarrassés pour satisfaire avec la même somme, s'ils ne l'avaient pas dépensée ainsi, une fantaisie aussi chère ou plus chère à leur cœur que celle-ci, toute légère et frivole qu'elle est. Avant de se décider, l'amateur qui a enchéri a vu définir rapidement devant ses yeux l'image de ses diverses fantaisies à satisfaire, il les a pesées à son insu dans les balances ténues et invisibles de sa conscience, et il a trouvé que la velléité de posséder cette curiosité à peine artistique était encore la plus pesante.

Si, comme croit le démontrer M. Paul Leroy Beaulieu, notre évo-

lution sociale court à un aplanissement presque complet des rangs et des fortunes, si, en outre, l'effacement des traits distinctifs de race et de province, l'uniformité réglée des occupations, la multiplicité des voyages doivent amener à la longue la similitude complète des appétits, des goûts, des caprices mêmes, et si enfin le progrès de la raison sur la passion attiédit ou éteint l'ardeur, de l'émulation, le feu des enchères, l'hypothèse où je viens de me placer tout à l'heure serait destinée à se réaliser dans l'avenir. L'influence, même indirecte de la concurrence des acheteurs serait donc une de ces causes séculairement déclinantes que le progrès doit finir par user; et un jour viendrait où apparaîtrait nettement cette vérité déjà certaine que la valeur des choses se détermine par des pesées internes de désirs et aussi bien de croyances, dont les objets sont d'ailleurs hétérogènes. Il est vrai qu'il ne faudrait peut-être pas trop se fier à ces belles espérances, soit dit en passant. On prouve facilement que tous les grands faits économiques ordinaires — abaissement du revenu des terres et en général de tous les privilèges de situation industriels ou agricoles par le progrès de la voirie; abaissement du taux de l'intérêt par la moindre productivité des capitaux, élévation des salaires, etc., — convergent vers un nivellement démocratique des conditions, comme on prouve facilement que tous les faits géologiques ordinaires — érosion et décapitation des montagnes par les eaux, exhaussement des vallées et du fond des mers — concourent à aplanir la surface du sol. Mais on compte ici et là sans les soubresauts intermittents qui soulèvent une montagne nouvelle où font jaillir un César quelconque, fondateur d'une dynastie appuyée sur des contreforts d'aristocraties improvisées. Et il est à remarquer que les montagnes les plus récemment soulevées sont les plus hautes. Après tout, le sentiment qui est l'âme et le soutien de toutes les aristocraties, le culte du succès, n'a pas l'air d'avoir beaucoup diminué; et, à la première grande éruption de gloire et d'orgueil, on ne sait ce qui se pourrait revoir encore. Puis, prenons garde que le caractère d'une civilisation en progrès, *c'est la facilité croissante qu'elle procure à un plan individuel mis en vogue de triompher rapidement et complètement.* — Pour redescendre à des considérations plus humbles, si le taux de l'intérêt s'abaisse par suite de l'épuisement des anciennes inventions, d'autres grandes découvertes peuvent se produire et nous ramener aux taux élevés d'autrefois.

Rien n'est donc moins probable que l'égalisation des rangs et des ortunes; et, quant à l'égalisatien des désirs par la fusion des races et des classes, elle ne pourra être que la substitution de nuances individuelles infinies sans couleurs tranchées à quelques couleurs

tranchées sans nuances intermédiaires. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'inégalité des fortunes et des âmes n'empêche nullement le prix stable et normal d'être déterminé en entier par la *concurrence psychologique* de désirs et de croyances et non par la *concurrence des acheteurs*. Seulement il devient plus difficile de démêler cela, comme nous allons le voir.

Maintenant, quelle est l'action de la *concurrence des producteurs, des vendeurs* entre eux, sur la détermination des prix? Est-il vrai qu'elle tende à les abaisser jusqu'à une limite extrême marquée par le moindre coût de production des articles similaires, en sorte qu'à cette limite correspondrait le seul prix stable et normal, le seul prix juste? Non. Sans doute, dans l'hypothèse où les privilèges de situation industrielle ou agricole seraient supprimés, où aucun produit ne serait en quantité limitée, infranchissable, où tous les produits seraient susceptibles d'étendre leur développement avec une élasticité parfaite sans augmentation proportionnelle de frais, où le talent des entrepreneurs, l'habileté des ouvriers, les moyens et les engins de production seraient égaux et semblables, où enfin tous les meilleurs procédés de fabrication seraient divulgués et connus de tous les concurrents, dans cette hypothèse chimérique, la rivalité à outrance des producteurs *pourrait* faire descendre les prix presque jusqu'à la limite indiquée. Mais pourquoi supposer tant d'impossibilités à la fois, comme si elles étaient le cas habituel? Au moment où cet idéal des économistes semblait s'approcher un peu de nous, voyez s'élever nos grands magasins, sortes de baleines du commerce qui engloutissent tous nos petits débitants. Qu'importe après tout à l'acheteur le plus ou moins de travail, d'effort dépensé, qu'une marchandise condense en elle? Cet effort *fut* un désir *qui n'est plus*. La confiance dans son utilité, source de cet effort, fut une croyance qu n'est plus. Parlons du désir actuel, seul réel, qu'on a de posséder certains avantages, et de la confiance actuelle, seule réelle, qu'on a dans l'aptitude de telle chose à réaliser ces avantages. Voilà les sources de la valeur. Dans une ville, les vieilles maisons qui ont coûté le moins cher à bâtir se vendent et se louent autant que les maisons nouvelles, et même plus cher si elles sont dans un quartier plus central. Les terres les plus faciles à travailler vendent leurs denrées au même prix que les denrées des sols les plus ingrats.

Le prix cesse-t-il donc d'être juste quand il est fixé par un inventeur breveté qui exploite sa propre invention? A coup sûr, il peut être stable, quoique très supérieur aux frais de production. Il l'est dès qu'il est tant soit peu inférieur au prix des rivaux qui, produisant à plus de frais, ne sauraient abaisser le leur sans perte. La marge peut

être énorme entre les frais d'un fabricant breveté ou privilégié ou plus habile et les frais de ses concurrents. Le producteur triomphant, une fois débarrassé de ses adversaires, a toute cette marge pour déterminer lui-même son prix suivant la loi de son intérêt. Alors, à quoi a-t-il égard? Comme le monopoleur précité, il se règle uniquement sur ce qu'il sait de l'étendue et de la profondeur du goût public auquel ses produits répondent, et sur ce qu'il sait aussi de la richesse publique et de sa distribution plus ou moins inégale. Si tous les goûts étaient égaux et toutes les fortunes égales, son prix ne varierait pas, quelle que fût l'ampleur de son marché, quel que fût le chiffre de ses clients. Il lui suffirait de *lire dans un seul cœur* la proportion de ses désirs, pour la lire dans tous les cœurs. Comme les fortunes sont inégales ainsi que les goûts, sa pénétration doit être multiple et plus complexe. Si sa production est limitée, celle du vin par exemple, celle des cotonnades, faute d'arrivages de coton, etc., il fait le raisonnement suivant, ou doit le faire : « J'ai 1000 objets à vendre; mon marché se compose de cent mille personnes dont le revenu oscille entre mille francs et un million. Mais mon prix doit être unique, le même pour tous, riches ou pauvres. C'est là la vraie injustice, l'injustice flagrante mais nécessaire, imposée par les habitudes et les mœurs. Que ne puis-je prendre chaque client riche à part, le tenir dans l'ignorance complète du prix auquel son voisin moins riche ou pauvre achète le même article et lui imposer un prix spécial! Le prix le plus élevé qu'il consentirait à y mettre serait celui auquel cesserait presque pour lui la supériorité de son désir d'avoir mon article sur les désirs différents qu'il pourrait satisfaire avec cette somme et qu'il doit sacrifier. Il s'établirait en lui, au moment où il achèterait presque à regret, un concours de caprices ou de besoins parmi lesquels le caprice ou le besoin de mon article l'emporterait de bien peu. — Malheureusement, je le répète, mon prix doit être fixe, et il doit être tel que, dans mille cœurs sur cent mille, le concours dont je parle soit à l'avantage du désir particulier que ma marchandise satisfait. Cette lutte ne sera réellement vive que chez les pauvres parmi ces mille; quant aux autres, plus ils seront riches, moins les désirs avec lesquels le désir en question entrera en conflit seront importants, les privations nécessitées par leur déboursé, si privation il y a, étant toujours de plus en plus légères. Pour eux, pas de difficulté; que je cote l'article quelques centimes, quelques francs de plus ou de moins, ils ne m'échapperont pas. Aussi n'ai-je à me préoccuper que des plus pauvres parmi les mille dont j'ai besoin. Chez eux, le désir auquel répond mon article l'emportera-t-il encore ou non en

intensité sur ceux qu'ils pourraient satisfaire, si j'augmente mon prix de ces quelques francs ou de ces quelques centimes? — *voilà la question.* »

Dans le cas où il s'agirait d'un produit susceptible d'une fabrication illimitée, le problème se compliquerait parce qu'il renfermerait deux inconnues, fonctions d'ailleurs l'une de l'autre, à savoir le prix le plus avantageux comme précédemment, et en outre la quantité de production correspondante à ce prix le plus avantageux. Mais les données resteraient les mêmes. Il faudra ne jamais oublier que le *désir d'acheter* un objet est en quelque sorte le reste d'une soustraction, c'est-à-dire l'excès du *désir de posséder* l'objet sur le regret de se déposséder de l'argent qu'il coûte. Il y a ici un désir positif et un désir négatif dont le second neutralise partiellement le premier, du moins pendant quelque temps. Car, après l'achat, l'argent dépensé s'oublie en sa qualité d'absent, et la vue de l'objet entretient constamment le désir de sa possession, dont l'étendue se démasque.

Le public, à l'égard d'un article quelconque, se partage en deux portions : les gens chez lesquels l'amour de cette chose l'emporte sur l'amour de son prix et les gens qui tiennent plus au contraire à son prix qu'à elle. Mais on conçoit qu'en deçà et au delà de cette ligne idéale de démarcation il y aurait théoriquement des degrés infinis de plus ou de moins à marquer. On n'a égard en économie politique qu'aux gens chez lesquels le désir d'acquisition l'emporte. Tout au moins devrait-on dire que, suivant qu'il l'emporte plus ou moins, l'objet en question *vaut plus ou moins son prix* pour chacun d'eux. Ce qui serait un nouveau sens du mot valeur. A l'inverse, m'occupant de ceux qui ne veulent pas acheter l'objet dont il s'agit et qui repoussent plus ou moins vivement la pensée de l'acheter à un prix jugé par eux excessif, j'ajouterais volontiers qu'il y a là les éléments d'une *contre-valeur* susceptible d'autant de degrés que la *valeur* correspondante, et très propre à faire comprendre, par son opposition la nature vraiment quantitative de celle-ci.

Mais concluons. J'en ai assez dit, peut-être trop, je le crains, pour montrer quelle est la vraie concurrence dont les économistes théoriciens devraient s'occuper, non pas celle des consommateurs et des producteurs, mais celle des divers désirs et aussi bien des diverses croyances dans chaque consommateur distinct. Ramener, en définitive, tous les problèmes économiques, quels qu'ils soient, à une *équation* de désirs ou de croyances : telle est notre méthode.

Dans ce qui précède j'ai écarté l'hypothèse vraiment invraisemblable, quoique si chère aux économistes, où, tous les privilèges de situation ou autres étant supprimés, la concurrence, entièrement

libre entre les fabricants, agirait sur les prix pour les abaisser. Mais, dans cette hypothèse même, la théorie ci-dessus de la valeur — si théorie il y a — serait-elle inapplicable en ce qu'elle a d'essentiel, et faut-il penser que l'abaissement du prix descendrait jusqu'à une limite extrême marquée par le coût de fabrication, ou peu s'en faut? Non. D'abord puisqu'on est en goût de suppositions, pourquoi n'en pas faire une dernière, et non la moins admissible, à savoir que les producteurs s'entendront dans leur intérêt commun pour se retenir tous ensemble sur la pente d'un abaissement aussi désastreux? Alors s'établirait une sorte de monopole collectif, et nous retomberions dans le cas précité, c'est-à-dire dans le cas normal, celui où le producteur fixe lui-même le prix de son produit conformément à la loi de son bénéfice le plus grand. Au lieu d'un seul producteur, il y en aurait 10, 100, 1000, qui se demanderaient jusqu'à quel point, *vu le plus ou moins de force des goûts du public*, l'accroissement du nombre des achats, obtenu par la diminution du prix des articles vendus, procurerait une augmentation de bénéfice net. Et, de concert, ils arrêteraient le prix à cette limite.

Cependant, admettons tout ce qu'on voudra ; supposons que cet accord n'ait point lieu. Jusqu'où descendra de lui-même le prix du produit? Non pas jusqu'au coût de production, mais jusqu'au point où le bénéfice des producteurs serait moindre (autrement dit, moins désiré) que les bénéfices qu'ils pourraient faire en se livrant à d'autres genres de fabrication. — Ici, la concurrence des désirs, fondement du prix, aurait lieu dans le cœur des producteurs et non des consommateurs. Mais, à cela près, l'explication est la même.

Quoique, en général, avons-nous dit, le prix soit fixé par le fabricant, qui est toujours plus ou moins monopoleur, il arrive parfois que, forcé de vendre à bref délai et de liquider sa situation, un commerçant soit à la merci du public. Le consommateur alors fait son prix. Mais il le fait en se conformant toujours, sans d'ailleurs s'en douter, à ma manière de voir. Il offre le prix le plus bas que le commerçant puisse préférer à la non-vente, c'est-à-dire un prix tel que celui-ci cesserait, à un prix tant soit peu inférieur, de désirer vendre.

C'est en vérité extrêmement simple, et j'ai presque honte d'avoir à développer des idées si tangibles. Mais elles me paraissent avoir l'avantage d'éclaircir et de simplifier un sujet très obscur ou très obscurci.

Cette détermination du prix stable, de la véritable valeur des choses, par des pesées internes et inaperçues de quantités psychologiques, est si bien dans la nature des choses que, dans l'hypothèse

des changements sociaux les plus absolus rêvés par le communiste le plus téméraire, sa nécessité s'imposerait encore. On se récrie contre la rente foncière urbaine, contre l'énormité des loyers, et l'on espère faire cesser cet état de choses par le communisme. Mais, si l'État était propriétaire de toutes les maisons de Paris, malgré la meilleure volonté du monde d'abaisser les loyers en général, et en outre de les égaliser, il ne tarderait pas à les relever pour opposer une barrière à l'affluence des étrangers et des provinciaux et à les rendre inégaux pour empêcher tous les Parisiens de se précipiter dans les quartiers les plus recherchés. Egoïste ou bienfaisant, n'importe, on ne peut, lorsqu'il s'agit de choses en petit nombre désirées par un grand nombre d'hommes, arriver à l'équation entre les choses à donner ou à vendre et les candidats au don ou à l'achat que moyennant une surélévation des prix ou des conditions de la donation. Préférerait-on et trouverait-on plus juste que, parmi de nombreux compétiteurs empressés à occuper un même logement splendide à très bon marché, l'Etat philanthrope désignât arbitrairement son favori? Or la limite où s'arrêterait, pour l'Etat désintéressé comme pour les propriétaires cupides, la surélévation nécessaire des prix ou des conditions, serait celle où il cesserait d'y avoir un nombre suffisant de candidats qui jugeraient avoir avantage à accepter, toute pesée faite de leurs désirs divers et de leurs confiances diverses dans l'utilité des objets correspondants.

Les formes et la nature de cette pesée intime peuvent varier et donner des résultats discordants ; mais c'est toujours elle qui détermine le prix. Chez les hommes à principes que leurs convictions plutôt que leurs passions entraînent, la volonté d'acheter se produit au moment où ils sont plus *convaincus* du devoir d'acquérir la chose en question que du devoir d'acquérir les autres du même prix. — Bien plus souvent, quand on hésite à acheter, on se livre à des évaluations comparées de doses de foi et de doses de désirs, comme il a été dit précédemment. Entre deux actions industrielles à vendre dont l'une produit un intérêt de 4 3/4 et est très solide ou paraît telle et dont l'autre de solidité douteuse donne 7 à 8 0/0, je me demande de quel côté je dois pencher. Il s'agit de réduire deux quantités hétérogènes à une mesure commune, ce qui serait impossible, si l'une d'elles, la foi, n'était le terme et l'origine de l'autre, sa cause et sa consommation.

Ce qui précède n'a trait qu'au prix que j'ai appelé stable et normal et qu'il conviendrait peut-être d'appeler naturel et forcé. Disons maintenant un mot du juste prix. Soit imposé par le vendeur ou l'ouvrier, soit imposé par l'acheteur ou le patron, le prix, le salaire

peut être stable sans être équitable. Quand devient-il équitable? L'est-il toujours quand il est déterminé par l'accord des volontés à la suite d'un libre débat? Il est rare que les conditions de cette liberté parfaite se réalisent. Puis, en admettant leur réalisation, pourquoi l'accord de deux volontés aurait-il la vertu de rendre juste un prix qui sans cela serait injuste? On ne serait donc jamais en droit, avant tout débat, de regarder un prix quelconque comme juste ou injuste, et le sens moral du public, qui proteste si souvent, si énergiquement, contre l'injustice de certaines exigences acceptées, serait taxé de chimère et de mensonge. — Si, la notion de liberté étant écartée, on s'appuie sur celle d'égalité pour établir le prix juste, il semble bien qu'on marche sur un meilleur terrain, mais obscurément et à tâtons, à moins d'admettre notre point de vue. Il ne peut être question, bien entendu, du prix égal pour tous; à ce compte, tous nos prix modernes seraient l'injustice même. Mais on parle d'un prix proportionnel au travail, ou au produit, ou aux besoins : autant de quantités bien étranges si on ne les décompose. Disons plutôt que le prix est regardé comme juste par un spectateur impartial lorsqu'à ses yeux les deux parties contractantes trouvent dans l'affaire dont il s'agit un égal avantage, c'est-à-dire la satisfaction de désirs égaux quoique dissemblables, ou l'assurance égale de satisfaire ultérieurement des désirs égaux, ou l'assurance inégale de satisfaire des désirs inégaux, mais de telle manière qu'il y ait compensation entre l'assurance plus grande d'un désir moindre et l'assurance moindre d'un désir plus fort. Je ne prétends pas que le spectateur en question ait conscience du calcul psychologique que je lui prête, mais il le fait sans s'en douter.

Par exemple, dans une forge composée d'un patron et d'un seul ouvrier, qui, par hypothèse, ont la même habileté et la même ardeur au travail, il trouvera juste le salaire donné par le patron à l'ouvrier, eu égard au bénéfice du premier, lorsque la quasi certitude, chez le second, de pouvoir se procurer à ce prix un faible degré de bien-être, lui paraît faire équilibre à l'espérance incertaine, chez l'autre, d'obtenir une plus large aisance. Mais, si les bénéfices du patron sont aussi assurés que le salaire de son ouvrier, il lui paraîtra injuste que les bénéfices soient supérieurs au salaire. — Bien entendu, il n'en sera plus de même dans une grande fabrique où, à lui seul, l'entrepreneur concourt souvent à la production, par sa prévoyance et sa force de combinaison, autant que tous les ouvriers réunis. Pourquoi? Parce qu'ici la notion de justice se complique, mais sans d'ailleurs se dénaturer. S'il peut sembler juste que l'acheteur d'un produit ou d'un service trouve à l'acheter un avan-

tage égal à celui que le producteur ou le travailleur trouve à le vendre, il semble juste aussi que les bénéfices résultant de la vente se répartissent entre les co-producteurs ou les co-travailleurs *proportionnellement* à leur participation dans l'œuvre commune. Et qu'est-ce que cela peut signifier, sinon que la peine ou la crainte évitées, le plaisir ou l'assurance procurés à l'acheteur du produit ou du service, sont chose susceptible d'évaluation numérique, théoriquement au moins? Niez cela, et la proportionnalité exigée devient chimérique. S'agit-il maintenant de répartir les bénéfices, deux procédés se présentent : l'un indirect, seul usité jusqu'à ce jour, le *salariat*, comme disent les socialistes; l'autre, préconisé par ceux-ci, la participation proprement dite aux bénéfices. Puisque tout produit se paye en raison du service qu'il rend et non du travail qu'il a coûté, il semble que le travailleur, le producteur, devrait recevoir une rémunération proportionnée au service qu'il se trouvera effectivement avoir rendu et que la vente révélera, et non à son travail, dont le résultat futur, utile ou inutile dans une mesure quelconque, est encore inconnu. Mais on oublie que l'ouvrier n'a pas le temps d'attendre la vente de son produit, et que la participation aux gains implique la participation aux pertes. Comme il ne peut consentir à courir cette chance et qu'il exige la certitude du payement et non pas seulement sa probabilité, il faut qu'il accepte les inconvénients de cette sécurité dont il a besoin et dont il recueille l'avantage. Les probabilités, les chances de profits ou de préjudice sont un luxe réservé à ceux dont les besoins, c'est-à-dire les désirs quasi infinis et absolus, sont satisfaits. Les désirs moindres, les désirs relatifs, peuvent seuls être l'objet d'une demi-certitude, d'une croyance relative et faible. Mais aux désirs pleins il faut une foi pleine dans leur satisfaction immédiate ou prochaine. Voilà pourquoi la nécessité du salaire s'impose encore et s'imposera aussi longtemps que la majorité des travailleurs n'aura pas de ressources capitalisées en quantité suffisante pour lui permettre d'attendre la vente des produits de son travail. Au reste, indirectement et dans l'ensemble, le salaire se proportionne toujours ou tend à se proportionner aux bénéfices. Dans les pays de vignobles, il haussait avant le phylloxera; il baisse à présent, quoique le travail des vignerons soit resté aussi pénible. Dans ce cas comme partout, les ouvriers ont participé non seulement aux gains, mais aux pertes, et il en sera toujours ainsi, avec cette double réserve que leur participation aux pertes n'ira point jusqu'à entamer le salaire *minimum* faussement appelé *naturel*, et que leur participation aux gains ne portera pas atteinte au privilège de l'entrepreneur, lequel, courant de plus grands dangers et en outre

pouvant juger à bon droit son travail le plus productif de tous, doit prélever dans les profits une part exceptionnelle. Sans la première de ces réserves, personne ne voudrait être ouvrier ; sans la seconde, personne ne voudrait être entrepreneur. La compensation du désir par la foi, et *vice versâ*, dont j'ai cité tant d'exemples, explique cela sans peine.

On voit maintenant en quoi le prix forcé, fatal, diffère du prix juste et désirable. Le premier, déterminé par l'égoïsme pur (abstrait, par hypothèse, de tout sentiment désintéressé) d'un vendeur ou d'un acheteur, d'un ouvrier ou d'un patron, qui peut imposer sa loi, résulte d'une pesée psychologique dont les poids à équilibrer sont des doses de désir ou de croyance dépensées par un même individu. Le second, déterminé par le désintéressement pur d'un spectateur fictif, s'obtient par la mise en balance de doses de foi ou de désir inhérentes à plusieurs individus distincts. C'est la solution d'un problème bien autrement ardu que le précédent, puisqu'il s'agit de confronter et de mesurer des sensations ou des groupes de sensations non seulement *autres*, mais encore éprouvées par des individualités *autres*, et de franchir à la fois un double abîme, l'*altérité* des personnes et l'altérité des sensations. On ne doit donc pas s'étonner si la notion du juste prix, malgré l'ardent effort de poursuite dont elle a été l'objet, est restée obscure. Mais ce qui serait encore plus surprenant, ce serait que, malgré cette obscurité, elle ne répondît à rien de réel. Si vraiment elle repose sur quelque chose de solide, si la conscience de l'humanité tout entière ne nous trompe pas en ceci, il n'y a pas de plus puissant argument à faire valoir en faveur de notre idée principale.

Terminons ce chapitre en remarquant que le progrès économique des sociétés ajoute sans cesse de l'importance à notre point de vue tout psychologique. L'industrie en grand, la fabrication perfectionnée, doit prévoir les besoins de la consommation future, au lieu d'attendre patiemment, suivant l'habitude des petits fabricants, la commande directe du client. Le progrès industriel oblige donc l'entrepreneur à l'audace, à la considération attentive des moindres degrés de sa croyance dans l'étendue et l'intensité des désirs futurs du consommateur. Il doit monter et descendre mille fois l'échelle immense qui va du doute à la conviction positive et négative, échelle dont les petits fabricants ne connaissent que le dernier échelon, la conviction parfaite. Si le fabricant moderne exigeait la certitudeavant de se lancer, il serait aussi facilement distancé par ses rivaux qu'un philosophe ou même un savant de nos jours qui aurait la même exigence. — Il faut faire des hypothèses en philosophie, induire dans

les sciences, se risquer dans le commerce. L'homme, qui pour terme de son activité se propose une sécurité de plus en plus grande doit se contenter d'une sécurité de moins en moins grande pendant qu'il agit[1].

Ce n'est pas tout, l'industrie progressive a pour caractère de ne pas se borner à satisfaire et à prévenir des besoins généraux, c'est-à-dire des désirs jugés pratiquement infinis, mais de travailler aussi en vue de répondre aux demandes incertaines de désirs bien moindres, de plus en plus légers, capricieux et variables. Il en est de la moralité et des sciences comme de l'industrie. Le progrès de la moralité se manifeste par l'importance croissante attachée aux *demi-devoirs*, et les progrès des sciences à l'importance croissante de la méthode inductive. L'écolier n'a pas besoin de s'écouter et de prêter attention à ses degrés de croyance. On ne lui apprend que des principes certains ou tenus pour tels; la partie conjecturale du savoir humain, celle qui gagne et s'étend, lui est soustraite avec grand soin.

Les désirs les moins vifs sont ceux dont la prévision est la plus difficile. Par suite, la marche de la civilisation pousse les fabricants à se contenter d'un minimum de confiance dans l'utilité d'articles qui doivent répondre à un minimum de désir.

L'extension grandissante de la monnaie de papier, qui emprunte instantanément toute sa valeur à un acte de foi, vient à l'appui de ces considérations[2]. Le jour n'est peut-être pas éloigné où non seulement de province à province, mais d'Etat à Etat, les grands billets de banque rompront définitivement leurs derniers liens de vassalité nominale avec les métaux précieux dont ils sont censés tenir leurs pouvoirs. Il sera clair alors que la confiance est la source de la valeur. C'est la raison peut-être pour laquelle l'altération des monnaies si fréquentes dans le passé, grâce à l'ignorance, n'avait point tout d'abord par suite de cette ignorance même qui maintenait toujours, au début, la même foi dans les monnaies altérées, les inconvénients majeurs instantanés qu'elle aurait aujourd'hui.

(*A suivre.*) G. TARDE.

1. Les progrès de la statistique appliqués à l'étendue des diverses consommations pourront plus tard servir de base au calcul de probabilités de l'industriel et diminuer son aléa. Notons en passant que s'il en était jamais ainsi, chacun étant plus sûr que la production actuelle est proportionnée aux besoins futurs, la valeur de tous les produits augmenterait à production égale et par le seul effet de la statistique.

2. « L'édifice entier de notre immense commerce, dit Stanley Jevons, repose sur cette supposition que jamais, *probablement*, les commerçants et les autres clients des banques n'éprouveront le besoin soudain et simultané de retirer seulement la vingtième partie de la monnaie d'or qu'ils ont droit de recevoir sur leur demande à tous moments pendant les heures où les banques sont ouvertes. » Une probabilité très forte, c'est-à-dire une croyance très forte : voilà donc le fondement du commerce.

LA THÉORIE DU COMIQUE
DANS L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE

V

En reprenant le problème du comique au point où nous l'avons laissé dans le développement de l'esthétique allemande [1], nous devons, afin de nous reconnaître, examiner dans quel esprit et sous quelles influences il va, de nouveau, être étudié, par quelles faces il sera principalement envisagé et dans quel sens il devra être résolu.

La philosophie qui dominait alors était celle de Schelling et de son école. Or on sait quelle place l'esthétique (la *philosophie de l'art*) obtient dans ce nouveau système, qui prend le nom d'idéalisme objectif et transcendantal. En vertu du principe de l'*identité absolue*, qui lui sert de base, toutes les formes de la pensée et de l'existence sont comprises dans l'unité qui, en se développant, se divise et produit la différence, elle-même ramenée à l'unité. En même temps que ce qui était subjectif devient objectif, ou à la fois objectif et subjectif, tous les termes de l'existence et de la pensée qui jusque-là formaient des oppositions, le *relatif* et l'*absolu*, l'*identité* et la *différence*, la *nécessité* et la *liberté*, etc., se trouvent conciliés. Toutes les *oppositions* et les *contradictions* s'effacent au sein de l'unité supérieure ou de l'absolu. L'harmonie reparaît. La grande loi de l'*évolution* domine tout. Cette loi, c'est le progrès, le Processus.

Elle régit l'univers entier, physique et moral; c'est la marche incessante et universelle des choses, et l'absolu lui-même y est soumis. Ce progrès est marqué par la gradation des puissances (*Potenzen*) qui, de degrés en degrés, du plus bas jusqu'au plus élevé, par une série non interrompue de formes successives, engendrent les formes supérieures où se réalise l'absolu.

Dans cette évolution, l'art, jusqu'ici non oublié, sans doute, mais tenu aux étages inférieurs, se trouve placé au sommet de la pyramide. C'est lui qui contient la solution des plus hauts problèmes; en lui se résolvent toutes les oppositions. C'est l'apothéose de l'art.

1. Voy. 1er septembre 1880.

Schelling n'en parle qu'avec enthousiasme : « L'art n'a pas pour but de façonner de belles apparences, de montrer des images trompeuses de la réalité. La plupart des hommes le regardent comme un pur agrément, un délassement, un repos de l'esprit fatigué des travaux sérieux, une émotion agréable. Tel n'est pas l'art dont je parle, cet art saint, qui, selon le langage des anciens, est une révélation des mystères divins, une manifestation des idées, de la beauté immortelle dont le rayon non profané illumine seulement les cœurs où elle habite. L'art est une manifestation de l'absolu, émanée de son essence. » (*Ecrits phil.*, tr. fr., 215.)

Quelle place, dans cette évolution, le comique lui-même, comme une des formes de l'art, va-t-il occuper? Cette forme doit avoir un rang très élevé. Venant après le tragique, elle lui fait opposition; mais elle aussi doit être conciliée. Elle est une des fleurs de l'arbre et la dernière éclose. La question du comique n'apparaît guère en effet, dans Schelling et dans les écrits de ses disciples, qu'au dernier terme de l'évolution de l'art, dans la théorie du drame ou de la poésie dramatique (voy. *Œuvres*, T. V). C'est là qu'elle est traitée; elle l'est non avec beaucoup d'ampleur et de détails, mais avec l'importance qui lui revient et qui doit lui être assignée. Le comique, dans l'art, succédant au tragique forme, on l'a dit, avec lui une opposition mais qui doit être conciliée, de même que le tragique, qui est une des formes du sublime, s'oppose au beau ou au laid et réclame la même conciliation. Le tragique étant l'*objectif*, le comique sera le *subjectif*. Il y a plus : ce sera la dernière forme de la subjectivité dans l'art. Comme toute forme réelle exprimant un des côtés de l'absolu, il sera la *subjectivité infinie*, formule adoptée par tous les esthéticiens de cette école et par ceux de l'école qui vient après et où l'idéalisme se continue (voy. Vischer).

C'est cette formule qu'il s'agit d'expliquer et de motiver, puisqu'elle est regardée comme définitive par les partisans de cette philosophie et de l'esthétique qu'elle a engendrée.

Il faut l'avouer, le langage du promoteur de ce mouvement dans la philosophie allemande et celui de ses disciples n'est pas très propre à dissiper les nuages qui obscurcissent la pensée. Sur ce sujet comme sur tant d'autres, on voudrait moins de laconisme, moins de métaphores mêlées aux formules abstraites, plus de développements, au lieu de la répétition des mêmes termes consacrés, un peu vides comme ceux-ci : « Le comique, succédant au tragique, apparaît comme la *liberté* succédant à la *nécessité* et réintégrée dans la *nécessité*. »

Schelling y voit le retour à l'harmonie intérieure après la *scission* ou la *contradiction* au sein de l'unité sortie d'elle-même et ayant

parcouru tous les degrés de la conscience. Ce qu'on peut saisir de plus clair, c'est que le vrai comique, qui apparaît comme contraste ou opposition avec le tragique, a son principe dans l'obscure conscience, le sentiment profond d'une harmonie intérieure que ne trouble pas la vue des contradictions les plus insensées du monde réel et de la vie humaine.

Le *rire* que produit le vrai *comique* (non simplement le ridicule ou le risible), le comique de l'humour, par exemple, naît de ce sentiment qu'a la personne, humaine, de rester, dans son fond et son essence, supérieure à toutes ces contradictions, à tous ces contrastes, à toutes ces absurdités que recèle et met sous nos yeux le spectacle du monde fini, des ridicules et des misères de l'existence humaine

C'est toujours cette *subjectivité infinie*, que nous avons vue précédemment comme corollaire de la philosophie de Fichte dans l'ironie divine. Le fond de la doctrine de l'humour de Jean Paul, de Fr. Schlegel et de Solger se retrouve dans le nouveau système. Il prend seulement un caractère objectif et devient une des formes du développement de l'absolu dans la conscience universelle.

L'activité infinie du moi jouissant de lui-même, anéantissant toutes les formes finies, est toujours le point culminant de l'art. L'idéalisme subjectif de Fichte a conduit à ce résultat. La nouvelle philosophie de l'absolu le recueille et le transforme. Elle ne l'admet qu'après lui avoir fait subir un changement ou renversement, une évolution, ce qu'elle appelle une *conversion* (*Umkehrung*). Ainsi, le comique naît bien de la vue d'un contraste, d'une opposition, d'une absurdité même qui éclate au sein de l'existence, finie et que nous offre souvent le spectacle des choses humaines; mais d'abord, au lieu d'être terrible et nuisible, de menacer notre existence l'opposition apparaît objectivement ou en spectacle, dans sa nullité, son néant; elle cesse tout à coup d'être sérieuse. En face de ce spectacle, le moi, l'individu, s'élève au-dessus de lui-même, il se retrouve lui-même dans sa nature infinie.

La secousse qu'il a éprouvée, à cette vue soudaine, provoque le jeu facile de ses facultés. Au sentiment pénible succède une jouissance profonde dont le fond est le calme et l'imperturbabilité. C'est ainsi, du moins, que nous comprenons la pensée de Schelling et des esthéticiens de son école, à travers les phrases, quelquefois amphigouriques, dont on a eu raison de se moquer chez nous, comme celles de Schütz, par exemple, qui ont excité l'hilarité de certains critiques (Léon Dumont, Ch. Lévêque, etc.).

Dans ce système, le poète comique est un petit monde, et le comique est la fleur de l'art.

Voici comment Schelling s'explique lui-même sur l'essence du comique et de la comédie (*Sämmtliche Werke*, t. V, p. 711) : « Toute conversion d'un rapport nécessaire crée une contradiction frappante et pour les yeux une absurdité (*Ungereimtheit*) dans le sujet où cette conversion se produit. Or il y a des absurdités qui sont d'une nature insupportable, parce qu'elles sont perverses et repoussantes et qu'elles ont des conséquences sérieuses. Seulement le cas admis de l'inversion (*Umkehrung*), l'absurdité est toute objective et toute terreur disparaît. Alors il y a un plaisir pur à voir l'absurdité en soi et pour soi; ce plaisir est ce qu'en général on nomme le comique. » (Voy. Cf. Vischer, 403.)

Nous ne voyons, en tout ceci, rien de bien neuf, à part l'évolution ou la conversion. Il est bien question aussi de tension et de relâchement, ce qui est un emprunt fait à Kant : « Nous avons l'esprit tendu à saisir l'absurde qui contredit notre faculté de compréhension; mais nous remarquons dans cette tension immédiatement une parfaite absurdité et impossibilité de la chose, de sorte que cette tension est subitement suivie d'une détente. Ce passage subit s'exprime extérieurement par le rire. » (*Ibid.*)

Si nous interrogions les disciples, Ast, en particulier, qui a laissé une théorie de l'art (*Kunstlehre*, p. 235, etc.), nous ne trouverions rien de bien original. C'est un commentaire où les mêmes formules, souvent assez vides, se reproduisent sans amener une explication véritable ni des applications où se révèle la fécondité du principe. L'échantillon suivant peut en donner une idée. « La liberté infinie ne peut se révéler que par la destruction arbitraire d'un infini ou d'un tout objectif. Le poète comique anéantit le monde en l'affranchissant de toute nécessité, de toute conformité à la raison, pour en faire un miroir de sa propre liberté et de son caprice. » (*Ibid.*) Il le représente (le monde) comme se contredisant en lui-même et par l'absence de toute règle se détruisant lui-même. Tout comique repose sur une double contradiction : celle de l'objectif, du monde avec lui-même et du subjectif, du poète avec lui-même (*Kunstlehre*, ibid.).

Cette phraséologie consacrée de l'école, qui ne peut sortir des ambages de la métaphysique pour s'appliquer aux faits eux-mêmes et donner la solution des problèmes particuliers auxquels toute théorie doit satisfaire, nous rappelle le mot de Schiller au sujet d'un article de Stephan Schütz sur sa Jeanne d'Arc : « Il manque à la philosophie transcendantale un pont par lequel elle se rattache aux faits. » (Schiller, *Corresp. avec Gœthe.*)

On aurait tort cependant de croire que l'esthétique ne doive rien à cette philosophie en ce qui touche à notre problème et qu'avec elle

on n'ait à constater aucun progrès. Le comique participe de l'importance que prennent, dans ce système, toutes les branches de l'art, de la haute position qui est assignée à l'art et à la poésie. L'ébranlement communiqué aux esprits par cette manière nouvelle d'envisager l'art sous toutes ses formes fut immense. L'enthousiasme excité pour l'art et ses œuvres s'étendit à tous les genres d'art et de poésie, à ses espèces, à la comédie, comme à toutes les autres. Le côté historique surtout se trouve ainsi renouvelé; il acquiert un haut intérêt, qu'il n'avait pas eu jusqu'alors. L'histoire en effet, dans ce système, qu'est-elle? une épopée, l'épopée divine, conçue dans l'esprit divin. C'est aussi le drame de l'humanité qui se joue à travers les siècles. Or l'opposition du tragique et du comique en est la loi comme le retour à l'unité. On conçoit ce qu'une telle vue introduite dans l'histoire de l'art donne d'importance à cette seconde forme de la poésie dramatique elle-même, comme à la première.

L'histoire littéraire prend une face toute nouvelle. La division de l'*art antique* et de l'*art moderne*, née elle-même d'une opposition qui doit se concilier, n'est pas moins féconde; elle amène, par la comparaison, toute une façon nouvelle de juger et d'apprécier les grandes œuvres artistique et littéraires. Dans Schelling, on trouve déjà, avec des exagérations sans doute et des oppositions forcées et subtiles, de grandes vues sur le théâtre ancien et le théâtre moderne, en particulier sur les comédies d'Aristophane et celles de Shakespeare (voy. *Œuvres*, t. V). L'impulsion donnée se fait sentir surtout dans les travaux particuliers conçus dans l'esprit de cette école et qu'elle a suscités.

VI

Sur les problèmes relatifs à la science du beau comme sur les autres parties de la philosophie, Hegel continue Schelling; mais, en le continuant, il le dépasse et le corrige. Il fonde lui-même une nouvelle école et un nouveau système où l'esthétique a sa place, et, on ne peut le nier, une place éminente avec des développements considérables.

De quel progrès est susceptible, dans cette philosophie nouvelle, le problème particulier dont nous retraçons l'histoire? C'est ce qu'il est facile d'augurer : 1° si l'on considère l'esprit et la méthode du nouveau système; 2° si l'on examine ce qui manque à la question du comique telle qu'elle a été jusqu'ici traitée, les faces qui n'ont pas été ou ont été à peine envisagées et qui doivent fixer l'attention des esthéticiens de cette école nouvelle.

Ce qui caractérise, on le sait, ce mouvement philosophique au sein de la philosophie allemande, c'est le besoin d'une méthode exacte et rigoureuse, qui régularise la pensée et lui donne la forme scientifique étrangère à la spéculation antérieure. La dialectique hégélienne répond à ce besoin. Avec elle, il faut sortir de ces généralités vagues, de ces formules sans cesse répétées qui alternent et se répètent, sans rien préciser ni expliquer : le positif et la négatif, l'objectif et le subjectif, etc.; il faut entrer plus avant dans le détail des formes particulières, et à l'analyse de ces formes joindre la synthèse qui les enchaîne fortement entre elles, les coordonne pour en former un tout régulier et un véritable système. Le côté historique lui-même, marqué et indiqué plutôt que précisé, devra être étudié dans les riches développements auxquels il se prête avec la même méthode. Il doit prendre une extension considérable et faire le mérite principal des travaux de cette école.

Si l'on considère à ce point de vue, la théorie du comique telle qu'elle a été donnée dans tout ce qui précède et en particulier dans le précèdent système, on verra ce qui lui manque et dans quel sens elle doit être poursuivie.

Le principe métaphysique d'abord aurait besoin d'être éclairci et dégagé des nuages qui le laissent à peine entrevoir; mais nous n'osons guère espérer que ces nuages tout à coup se dissipent. Le formalisme va continuer. Nous craignons que les nouvelles formules ne l'obscurcissent encore. Peut-être les disciples seront-ils clairs ici que le maître, plus heureux dans leurs essais pour le modifier ou l'expliquer. Toutefois, dans le mouvement dialectique de l'idée, le comique aura sa place mieux déterminée et plus précise ; il sera réintégré comme un des moments ou des déterminations de l'idée du beau dont lui-même fait partie essentielle dans son évolution. Cette idée, il lui manque, surtout à ce point de vue, d'être mise en rapport avec d'autres idées avec lesquelles on ne voit pas bien la liaison, celle du *sublime* et du *laid* en particulier. Les efforts de la dialectique devront se porter de ce côté; nous pouvons espérer qu'ils ne seront pas infructueux.

Un côté faible de cette théorie, quoique beaucoup ait été fait dans les précédentes écoles, est, avec une analyse incomplète des *formes du risible*, du ridicule et du comique, une systématisation et une coordination véritable de ces formes. L'école nouvelle ne peut manquer de la donner, au moins de la tenter.

Dans la théorie de l'art en général, le rôle du comique a été marqué; son rang élevé comme dernière fleur de l'art lui a été assigné. Mais ce rôle est-il bien déterminé? Des formules comme celles du

négatif et du positif sont-elles suffisantes? Encore un point sur lequel la sagacité des penseurs ne peut manquer de s'exercer. On pourrait en signaler d'autres.

Schelling et les esthéticiens de son école oublient de nous dire ce que doit être le comique dans les *différents arts*, à quelles conditions et à quelles règles il doit être soumis. C'est à peine s'ils en parlent, dans la poésie, à propos de l'opposition du tragique et du comique. Cette opposition à elle seule fait tous les frais de la théorie. N'y a-t-il pas du comique dans les autres arts (l'architecture exceptée), dans la sculpture, la peinture, la musique elle-même? La caricature ne joue-t-elle pas un rôle important dans les arts plastiques et du dessin.

On voit combien il reste à faire pour compléter les théories précédentes, quel vaste champ d'étude s'ouvre aux esthéticiens sur des points qui à peine ont fixé l'attention de leurs devanciers.

Sur tous ces points, l'*esthétique hégélienne* a rendu des services incontestables; elle a exécuté des travaux nombreux, remarquables, qu'il serait trop long de citer et d'apprécier. Nous ne pouvons que signaler les principaux.

Il est à remarquer qu'en ce qui concerne la théorie du comique, si l'on veut l'avoir complète et régulière, ce n'est pas aux chefs d'école qu'il faut s'adresser, mais à leurs disciples ou à ceux qui ont entrepris de fonder la science du beau d'après leurs principes. Ainsi, nulle part Hegel ne donne la sienne, du moins entière et directe. Ce n'est qu'accidentellement, épisodiquement qu'il traite ce sujet, en plusieurs endroits de ses écrits : 1° dans sa *Phénoménologie de l'esprit;* 2° dans l'*Introduction* de son *Esthétique*, à propos de l'ironie dans l'art; 3° dans la première partie, au sujet de l'originalité de l'artiste; 4° dans la seconde; à l'article de l'*humour*, 5° dans la troisième, quand il expose la théorie de l'art dramatique, à la fin de l'ouvrage, où la comédie est opposée à la tragédie.

Sans doute on trouve, chez lui, partout des aperçus remarquables, des jugements d'une haute portée surtout historique et critique; mais il serait difficile d'en dégager une vraie théorie.

Dans la *Phénoménologie*, l'idée du comique est exposée d'une façon si obscure, dans un langage à la fois abstrait et métaphorique, qui laisse si bien à la pensée le danger de n'être pas comprise, que les disciples ou adhérents à la doctrine se bornent à répéter le texte, sans le commenter. La pensée, au fond, est celle de Schelling : c'est la subjectivité infinie, le sentiment de cette liberté infinie du moi qui, en face du spectacle des contradictions de l'existence finie, revient sur elle-même, se sent supérieure et se rit des réalités du monde

fini. Le poète comique anéantit le monde; il l'affranchit de toute loi et de toute raison, pour en faire un miroir de sa propre liberté.

Si la théorie est peu claire, la critique est plus explicite. Hegel porte un jugement sévère sur l'ironie dans l'art. (*Esth.*, Introd.); il regarde ce rejeton de la philosophie de Fichte comme une excroissance et une sorte de maladie de l'esprit. Il n'épargne ni Fr. Schlegel ni Jean Paul. Solger seul trouve en lui un juge indulgent (*ibid.*). Ailleurs (1re partie), il s'élève contre ce qu'il appelle la fausse originalité de l'esprit de saillie et de l'humour. La vraie originalité, selon lui, doit être distinguée du caprice et de la fantaisie. Elle est ce qu'il y a de plus personnel dans l'artiste; mais elle ne cesse pas d'être objective et n'a rien d'arbitraire (*ibid.*). Il oppose l'humour profond et élevé de Shakespeare à celui de Jean Paul. L'humour, d'ailleurs, quand il domine, à ses yeux n'est toujours qu'une forme secondaire, une dégénérescence de l'art. Le genre humoristique donné comme forme supérieure annonce une époque de décadence et de dissolution de l'idéal (2e partie). Quant à la théorie du tragique et du comique telle qu'elle est exposée dans la troisième partie, où la poésie dramatique sert de couronnement à la philosophie de l'art, elle est fort incomplète, plutôt historique et critique qu'une vraie théorie. Elle est semée de traits profonds et de jugements remarquables, d'un haut intérêt; mais la différence des deux genres n'y apparaît pas avec une suffisante clarté. Le parallèle de la comédie ancienne et de la comédie moderne laisse aussi beaucoup à désirer. L'ensemble n'offre rien de net et de précis, et les points essentiels sont à peine indiqués. — Pour avoir la vraie théorie du comique dans l'esthétique hégélienne, c'est aux disciples de Hegel ou a ses successeurs qu'il faut s'adresser.

Les principaux esthéticiens de cette école qui ont traité à fond ce sujet sont *Christian Weisse*, *Arnold Ruge* et *Théodore Vischer*.

Ch. Weisse est un disciple indépendant de Hegel ou un semihégélien. Il adopte sa méthode dialectique avec des réserves et en fait un emploi différent. A l'aide de cette méthode, il prétend donner à l'esthétique une forme scientifique. Ecrivain obscur, son langage est pénible, abstrait, hérissé de formules et semé de métaphores; il émet néanmoins des pensées profondes souvent originales. La théorie du comique en particulier n'est pas sans intérêt. Dans son entreprise de donner à l'esthétique un caractère scientifique et systématique, il s'efforce de déterminer la place du comique, par rapport aux autres idées, dans le mouvement dialectique de l'idée du beau; car le comique, c'est une forme de l'idée du beau, un moment dans le développement de cette idée.

Tel est donc le problème à résoudre : la place (*Stellung*) que le comique doit occuper dans le processus dialectique de l'idée du beau. Cette place, selon Weisse, est celle-ci : Il y a d'abord la beauté en elle-même comme telle, le beau dans son unité ou dans son harmonie. Il y a ensuite la beauté dans son opposition à elle-même, qui s'élève au-dessus de toute forme finie; elle devient alors le *sublime;* enfin une troisième forme est celle du *laid*, qui est une négation, mais se niant elle-même, engendre le comique. Le comique est le beau qui reparaît au sein de la laideur, la réintégration du beau dans le laid, le triomphe définitif de l'idée (*die Wiederherstellung der Schönheit*). Le comique est le laid, mais la laideur détruite et conciliée (*aufgehobene Hässlichkeit*).

On le voit, le fond de la théorie n'est pas changé; c'est toujours la subjectivité infinie de Schelling et de Hegel. L'infini reparaît au sein du fini. L'idée sortie d'elle-même revient à elle-même; après la scission, la dissolution, le désordre, reparaît l'ordre; à travers le nuage obscur et les ténèbres perce le rayon lumineux de l'esprit.

Ainsi s'expliquent les effets du comique, le plaisir, la jouissance profonde qu'il produit en nous. L'esprit délivre des chaînes ou des limites de l'existence finie, rentre dans la possession de son activité, qui s'exerce librement en tout sens (*eine freie allseitige Thätigkeit*). De là aussi la définition du rire et l'explication, à la fois psychologique et physiologique, du phénomène qui le constitue.

Nous n'entrerons pas dans les détails de cette théorie, exposée d'une façon confuse, mais semée de traits profonds, qui accusent un penseur original. Le principal mérite de Weisse, c'est, selon les esthétitiens de cette école, d'avoir marqué la place du comique dans la science du beau, et déterminé son rapport avec les idées voisines du sublime et du laid dans la série dialectique ou le développement de l'idée du beau (voy. Schasler).

Parmi les disciples de Hegel, il convient de citer ici surtout A. Ruge, qui a fait un traité spécial sur le comique. Bien que ce traité dépasse de beaucoup ce sujet, qui n'apparaît que dans la dernière partie, celui-ci en forme le but principal. L'idée fondamentale ne s'écarte guère de celle de Weisse. Le comique n'est autre que l'idée qui dans son développement ou son évolution, après s'être opposée à elle-même et avoir opéré une scission, revient sur elle-même. L'idée va du beau au sublime; du sublime, qui est une élévation, elle tombe et fait une chute. Cette chute, c'est la laideur. Elle va ainsi du beau au laid; mais si elle tombe, de cette chute elle se relève. Elle s'était comme perdue, elle se retrouve, et cette découverte d'elle-même la réjouit. Le sublime, c'est l'élévation de l'idée au-dessus d'elle-même

(*Erhabenheit*). Cet effort produit le trouble, l'agitation (*Unrühe*). Du sublime elle tombe. Cette chute est la laideur. Mais elle se relève et se retrouve dans le comique. Celui-ci est une renaissance (*Wiedergeburt*). Et de fait, c'est la deuxième phase de l'idée, qui se cherche et après s'être perdue se retrouve. Le regard lumineux de l'esprit brille de nouveau à travers les ténèbres et perce cette obscurité. Comme dans toute nouvelle création, jaillit l'étincelle divine. Cette subite apparition, c'est le comique. — Le schéma est celui-ci : A. le sublime : élévation de l'idée, B : chute de l'idée; obscurcissement C. résérénation, renaisance (*Erheiterung*).

Ruge fait une critique de Weisse, qui, selon lui, a mal établi son processus. La grande affaire des hégéliens, on le voit, c'est d'assigner la place des idées.

Forcé de passer sous silence une foule d'écrits où la théorie du comique est exposée selon l'esprit de cette école, nous devons nous arrêter à l'ouvrage capital qui, à lui seul, représente et résume toute l'esthétique hégélienne, l'*Esthétique* de Th. Vischer. Là, comme on sait, figurent, enrichis d'aperçus nouveaux, d'analyses précieuses, de critiques judicieuses, comme dans une vaste encyclopédie, tous les travaux des écoles antérieures, coordonnés selon la méthode dialectique en un vaste système. Toutes les parties de la science du beau et de la philosophie de l'art y sont traitées en détail, avec l'étendue et les développements qu'elles comportent. C'est là aussi qu'il faut chercher, sinon le dernier mot, la théorie la plus large et la plus complète que possède l'esthétique allemande sur le comique considéré en lui-même et dans ses applications.

Quand on parcourt les différentes parties de cette vaste composition, on est frappé moins de la nouveauté des idées de l'auteur que de la place que ce sujet, l'étude du comique, occupe dans chacune des trois divisions de ce traité ; la *métaphysique* du beau, le *beau dans la nature et dans l'imagination*, le *beau dans l'art* et les *différents arts*.

Jusque-là, aucun métaphysicien ou esthéticien n'avait donné au comique une telle importance. Selon la méthode hégélienne, suivie par ses deux devanciers, Weisse et Ruge, Vischer s'attache d'abord à marquer la place du comique dans la processus dialectique de l'idée du beau. Il étudie le beau en lui-même dans son unité ou sa simplicité, puis le beau dans l'opposition de ses éléments, le sublime, et dans le retour à l'unité. Ce retour, c'est aussi le comique qui le représente ; seulement il forme une opposition non avec le laid, mais avec le sublime ; c'est le *sublime renversé*, comme l'avait dit Jean Paul sans pouvoir s'en rendre compte. Le laid ne figure plus

ici de même que chez les précédents comme terme opposé ; il est une simple négation du beau. Mais, du sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas ; le pas, c'est aussi une chute d'où le comique se relève ; c'est aussi une renaissance ou une résurrection. Dans ce processus, le beau, le sublime, le comique forment donc les trois membres ou les moments essentiels, les trois degrés du développement total.

Les hégéliens ne sont pas d'accord sur ce point; il y a grand débat entre eux (voy. Schasler). Nous n'entrerons pas dans ce débat; mais nous voudrions montrer tout ce que Vischer, malgré les reproches qui lui sont adressés, a trouvé de rapprochements ingénieux dans son opposition du sublime et du comique. Les bornes de cet article ne nous permettent pas de suivre l'auteur dans ses développements et ses détails, dont la valeur est indépendante de sa théorie.

Pour ne citer que quelques exemples : Pourquoi le comique ne répond-il pas au sublime de quantité, mais au sublime de la force? Pourquoi le règne animal, où se reflète cependant le comique, ne le contient-il pas réellement? Une foule d'observations fines et ingénieuses répondent à tous ces points d'un réel intérêt. Poursuivant cette théorie, Vischer établit la *gradation des formes du comique* et l'enchaînement (*Gliederung*) de ces formes. Il distingue d'abord trois membres : le comique *objectif* ou le bouffon, le comique *subjectif*, qui est l'esprit de saillie, et le comique *absolu*, qui est l'humour. Dans l'humour, il reconnaît trois formes, l'humour *naïf*, l'humour *brisé* (gebrochene) et l'humour *libre*. On peut trouver le cadre artificiel, contester la rigueur des déductions ; mais la valeur des analyses subsiste, et du rapprochement de toutes ces formes jaillit souvent la lumière. Les effets du comique, les sentiments ou les émotions qu'il produit sur l'âme humaine, le plaisir du rire, en particulier, ne sont pas moins étudiés avec soin et donnent lieu à des explications intéressantes.

Nous voudrions pouvoir suivre l'auteur dans les deux autres parties de son ouvrage. Dans la deuxième, la beauté de la nature, dans tous les règnes et sous toutes ses formes, est décrite avec une grande richesse de détails ; le comique n'y apparaît que sur les confins de la nature animale. Nos voisins, les animaux, en eux-mêmes et pour eux-mêmes ne sont ni risibles ni comiques. Ce n'est qu'autant que nous voyons dans leurs formes et leurs habitudes un reflet de la vie humaine qu'ils excitent chez nous le rire. Le spectateur ici prête à l'acteur son sens, sa manière de voir et son propre rôle. Le monde animal est un miroir brisé, comme l'a dit Herder, dont les fragments épars reproduisent les divers côtés de la nature humaine. Ce n'est pas moins un trésor pour le comique ; la caricature l'exploite

avec un grand succès, quand elle veut représenter les travers et les ridicules de l'espèce humaine. Vischer a là-dessus des remarques intéressantes. On en citerait bien d'autres. Nous ne notons celle-ci que pour montrer que rien n'a été oublié dans cette théorie.

La troisième partie a aussi pour nous un mérite particulier ; c'est que le comique, dans chacun des arts où il apparaît, sculpture, peinture, musique et poésie, y est étudié dans ses conditions et ses règles spéciales, ce qui, que nous sachions, n'avait été fait sérieusement par aucun des esthéticiens des autres écoles. Enfin la théorie de la comédie opposée à la tragédie, sans offrir rien de bien nouveau, complète et couronne avec distinction ce grand ouvrage, le vrai monument de l'esthétique hégélienne.

Un examen des autres écrits nombreux dus à la même école sur le beau et la philosophie de l'art justifierait parfaitement nos prévisions au sujet du comique, bien qu'il reste beaucoup à faire et qu'aucun de ces travaux n'échappe à la critique qui en a mis à nu les défauts.

VII

De ces défauts, le principal, c'est de ne pas attacher assez d'importance au côté *réel*, extérieur ou de la *forme* dans les questions d'art et du beau en général ; c'est de vouloir tout expliquer par des formules métaphysiques souvent vides, obscures, quelquefois inintelligibles. Or ce côté, avant tout, doit être observé, analysé, décrit, constaté à l'aide de l'expérience, induit des faits eux-mêmes et non construit *à priori* par un procédé rationnel qui laisse le champ libre à l'arbitraire des combinaisons systématiques. Ce qui a été reproché à l'idéalisme en général l'a été à son esthétique comme à toutes les parties de la philosophie idéaliste. La théorie du comique, si peu claire, exposée dans un langage souvent si étrange, dans sa partie métaphysique, était peu faite pour échapper aux objections. L'esthétique réaliste ne devait pas les lui épargner. Elle-même, moins ambitieuse, mais plus positive, devait ramener l'attention sur les côtés négligés ou trop dédaignés, en faire l'objet de nouvelles recherches. Peut-être qu'à son tour, dans son exclusivité, elle les exagère, et que, s'y concentrant uniquement, elle se condamne à ne pas aller plus loin. Mais c'est ce qui arrive toujours quand une direction nouvelle succède à une autre et réagit contre elle. C'est le cas ici du réalisme opposé à l'idéalisme.

Nous aurions donc à examiner ce qu'est devenu et devient notre

problème chez les esthéticiens appartenant aux *écoles réalistes*. Celles-ci ont dû s'occuper aussi de cette question du comique et lui consacrer une place plus ou moins importante dans leurs écrits.

Le réalisme, on le sait, nous offre ici deux branches principales qui toutes deux se rattachent au tronc commun du kantisme : l'une est le réalisme de Herbart et de ses disciples; l'autre est celui de Schopenhauer et de ses successeurs ou de ses adhérents.

Devons-nous espérer une riche moisson à recueillir dans ces deux écoles ? Si l'on fait attention à la nature du problème, il faut le dire, on ne doit pas s'attendre à le voir ici traité avec une bien grande originalité ni surtout avec beaucoup de profondeur au moins dans sa partie métaphysique. Les autres côtés, le côté formel, le côté psychologique et physiologique seuls, pourront fournir matière à des résultats intéressants et utiles.

Le comique, il ne faut pas l'oublier, est, de sa nature, essentiellement *symbolique*. Ce qui est risible, ridicule ou comique, ce qui en un mot excite en nous le rire, c'est quelque chose d'invisible, je ne dis pas de transcendant; c'est un fait d'ordre essentiellement intellectuel ou moral, qui se traduit au dehors par des formes, des actes, etc., qui l'expriment ou le manifestent. Comment une école qui, comme celle de Herbart, prétend que toutes les formes du réel sont inexpressives, qui soutient que le beau néanmoins réside uniquement dans ces formes ou les rapports de ces formes, et qui fait la guerre à la théorie contraire et idéaliste de l'expression, comment peut-elle arriver à nous expliquer ce fait singulier, qu'on nomme le comique? Selon nous, elle doit fatalement y échouer. Aussi elle l'évitera ou lui fera peu de place dans son esthétique. Obligée de s'en occuper, elle sera condamnée à répéter ce qui a été cent fois dit avant elle du contraste, de la contradiction sentie ou de l'attente réduite à rien. Si elle veut être originale, elle devra l'envisager par quelques côtés nouveaux peut-être trop oubliés, comme le côté social par exemple, le comique et le ridicule jouant en effet un grand rôle dans la sociabilité humaine. Quant à cet ordre particulier de jouissances ou de plaisirs que fait naître en nous la vue du comique ou du risible sous toutes ses formes, chaque école a bien le droit de les décrire et d'ajouter aux analyses qui en ont été faites; mais, si elle est incapable de les expliquer, tout le mérite de sagacité déployé dans ces recherches ne peut donner une autre valeur que celle d'être purement empirique.

Poursuivant notre enquête, si nous venons à parcourir les écrits, peu nombreux du reste, que nous offre l'esthétique herbartiste et dont les principaux sont ceux de *Griepenkerl*, de *Bobrik*, de *Robert*

Zimmermann et de *Zeising*, nous y trouverons nos prévisions pleinement justifiées.

D'abord il est à remarquer que Herbart est fort laconique sur ce sujet ; il en dit à peine quelques mots. Les disciples seuls s'en occupent et sont forcés de s'en occuper. Griepenkerl est très peu original et très superficiel. Il emprunte un peu partout à ses devanciers, à Kant en particulier. Le comique pour lui, c'est « l'absurdité allant jusqu'à l'extraordinaire, le déraisonnable qui ne blesse pas les hauts intérêts de la moralité, etc. » (*Æsthetik.*) Nous trouverions bien quelques remarques judicieuses, des observations non dénuées d'intérêt, mais sans aucune valeur théorique.

Sans dédaigner les autres esthéticiens, tels que Bobrik, chez lesquels on trouve aussi beaucoup de fines analyses et de faits bien décrits, propres à enrichir la psychologie esthétique, nous devons nous arrêter à celui qui est le véritable représentant de l'esthétique herbartiste, R. Zimmermann, l'auteur de l'*Histoire de l'Esthétique* et de *l'Esthétique comme science formelle.*

Nous n'avons pas à juger ce dernier ouvrage dans son ensemble. Nous disons seulement que, dans la partie consacrée au comique, l'auteur traite la question d'une façon très superficielle. Le côté métaphysique est à peine touché ; c'est toujours le *contraste* qui fait tous les frais et fournit a définition. La partie psychologique est plus sérieuse, mais n'amène rien de neuf. Ce qui est nouveau, c'est le côté social. Le beau éveille un sentiment social ; il est une forme de ce sentiment, il est le bel esprit social (*der sociale schöne Geist*).

C'est une face nouvelle ; elle méritait en effet d'être envisagée et à son tour étudiée. Mais on voit combien le point de vue est étroit, exclusif et secondaire. Au beau ainsi considéré se rattachent l'esprit de saillie (*Witz*), le comique, la plaisanterie et l'humour avec leurs formes et leurs nuances diverses. On s'attendrait au moins à des descriptions et à des analyses nouvelles. Mais partout règne une grande sécheresse. Il y a beaucoup de formules et peu d'exemples, des remarques et des distinctions fines, mais subtiles. L'auteur débute par l'ironie. Comment la comprend-il ? Rien de plus embarrassé, de plus obscur que sa pensée. Le comique est aussi l'absurde non nuisible. On reconnaît Aristote et Kant auquel s'ajoute Jean Paul. Sauf ce qui est dit du sentiment social, on chercherait vainement quelque chose de neuf et d'original sur le comique dans l'esthétique formelle.

Pour rencontrer une œuvre vraiment remarquable, conçue plus ou moins dans l'esprit de cette école, il faudrait s'adresser à cette classe d'écrivains qui ne se laissent pas enrôler, qui n'appartiennent, selon eux, à aucune secte philosophique et se proclament indépen-

dants, bien qu'ils philosophent plus ou moins dans le sens et selon la méthode de tel ou tel système. Parmi les herbartistes indépendants il faudrait placer ici Zeising, auquel un traité des *Proportions de la forme humaine* et ses *Recherches esthétiques* assignent un rang distingué parmi les esthéticiens allemands.

Malgré sa critique fort vive de l'idéalisme, cet auteur ne peut renier sa parenté et ses attaches avec l'école qu'il blâme et condamne. Lui-même par sa méthode rappelle la dialestique hégécienne; le fond de sa pensée sur le point particulier qui nous occupe ne diffère pas en somme de la pensée contenue dans toutes les formules idéalistes qui servent à définir le comique. Nous ne voulons pas contester les mérites de l'ouvrage de Zeising. Il n'est guère connu chez nous que par sa définition du comique, qui a égayé la critique et a été donnée comme modèle du style amphigourique assez peu rare, en effet, chez les esthéticiens des écoles allemandes.

Cette définition pourtant, si l'on en extrait la pensée, est moins étrange et moins neuve qu'elle ne semble. C'est toujours le beau sous la forme d'une antithèse, la manifestation de l'idée (*scheinliche Erscheinung*). Les trois moments du processus comique nous remettent en pleine dialectique : 1° point de départ, 2° moment de transition, 3° terme final ou point d'arrivée. Contradiction, résistance, trouble et combat, choc d'idées, contre-choc, etc. — Ceci est plutôt herbartiste. — Contradiction de la contradiction, etc. Quant à la définition : « Le monde est le rire de Dieu, et le rire est le monde de celui qui rit, etc. » on a eu raison de rire de cet amphigouri. Pour nous, Zeising est un de ces auteurs qui, n'étant pas sans valeur et pouvant dire beaucoup de choses intéressantes dans les détails, mais n'ayant sur le fond rien d'original et de neuf à nous apprendre, oublient trop que la clarté est la probité du langage; ils croient éblouir leurs lecteurs et leur faire prendre le change par l'étrangeté de leurs formules, défaut pour lequel ses compatriotes ont toujours été très indulgents.

En somme, l'école de Herbart ne nous paraît pas avoir cultivé cette portion du champ de l'esthétique allemande de manière à lui faire produire des fruits bien nouveaux et abondants. Nous avons dit nos raisons de ce peu de fertilité.

VIII

L'autre forme du réalisme semble nous promettre davantage. D'abord le chef de cette école, Schopenhauer, est lui-même un pen-

seur humoriste et un écrivain remarquable, dont l'ironie est redoutable à ses adversaires. Son pessimisme n'est pas gai; mais on sait précisément que, dans l'humour, la tristesse s'allie à la gaieté, et que le comique y renferme les contraires. Enfin Schopenhauer est naturaliste et moraliste à la fois. Par ces deux côtés, peut-être trop négligés des écoles précédentes, le sujet peut donner lieu à des observations nouvelles et à des réflexions ou à des maximes utiles.

Quand on étudie, sous ce rapport, les écrits du philosophe de Francfort et de ses successeurs ou disciples, l'attente n'est pas tout à fait déçue. Certes, si l'on voulait se donner la peine de recueillir toutes les observations, les réflexions, les pensées éparses et disséminées dans les écrits de cette école, la science pourrait s'accroître d'un assez riche butin. Pourrait-on dire qu'elle a beaucoup progressé? Nous ne le pensons pas. L'esthétique de Schopenhauer d'abord est peut-être la partie la moins originale de son système; elle est tout empruntée à Platon quant au fond, à Kant, à Schelling, à Hégel même, dont il dit tant de mal et qu'il a injuriés d'une façon humoristique, mais injuste, puisqu'en somme il leur emprunte sans cesse, sans même toujours bien déguiser ses emprunts. Il n'en est pas moins vrai que sur ce sujet, ce qui a trait au comique, au risible, au rire, à l'humour, aux formes de la plaisanterie, etc., il y a chez lui beaucoup de détails intéressants et de remarques aussi justes que profondes; mais c'est précisément ce qui échappe à notre exposé et ne saurait s'analyser. Bornons-nous à quelques points principaux.

D'abord la définition du risible : « Le risible consiste dans la « subsomption paradoxale et inattendue d'un objet sous une idée « qui lui est du reste hétérogène, par conséquent dans l'incon- « gruence entre l'abstrait et le concret. » (*Die Welt.*) « Le rire est « l'expression de cette incongruence. » (*Ibid.*)

Cette définition ne nous offre rien de bien neuf. C'est celle du contraste et de l'absurdité sensible. Elle diffère peu de celle de Jean Paul ou de Kant. Un ingrédient semble s'y ajouter : l'*idée;* lui-même plus développé nous mènerait peut-être à la théorie platonicienne ou hégélienne.

Ce qui suit est plus original. Pourquoi la perception d'une incongruence subitement aperçue entre ce qu'on pense et ce qu'on voit nous réjouit-elle? — « C'est que, dans toute opposition, entre un « objet perçu et ce qui est conçu le premier, l'objet perçu, conserve « toujours son droit indubitable. Cette victoire de la perception sur « la pensée nous réjouit. En effet, l'intuition est le mode primaire de « la connaissance, le médium (l'organe) présent de la jouissance et « de la gaieté. Elle n'est liée à aucune contention, tandis que la

« pensée, le degré de la connaissance élevée à la seconde puissance « exige un effort. Voir cette sévère et infatigable maîtresse, cette « importune gouvernante, la raison, réduite à l'impuissance, doit « nous égayer. » (*Die Welt*, II.)

Il y aurait à voir si ceci est parfaitement d'accord avec la théorie de la connaissance telle que la donne Schopenhauer.

« Le rire est un signe distinctif de l'homme. L'animal, étant dépourvu de raison et par là d'idées générales, est incapable du rire comme de la parole. Le rire est donc un privilège et un signe caractéristique de l'espèce humaine. » — Cela est très juste, mais n'apprend rien. Dans ce qui suit se révèle le moraliste : « La manière dont on rit et le motif qui nous fait rire caractérisent les personnes. Plus un homme est sérieux, plus il est capable de rire de bon cœur. Les hommes dont le rire est toujours affecté et forcé sont intellectuellement et moralement d'un esprit léger.... Les enfants, les hommes grossiers rient pour les motifs les plus insignifiants, il y a plus, les plus grossiers et les plus dégoûtants pour peu qu'ils soient inattendus. — Si les hommes ordinaires s'ennuient lorsqu'ils sont seuls, c'est qu'ils ne peuvent rire seuls, etc. »

On pourrait citer une foule de traits du même genre. Une pensée déjà émise par Kant et poétiquement exprimée est la suivante :

« Puisque le rire cause du plaisir, l'expression de la physionomie dans le rire se rapproche aussi beaucoup de celle de la joie. Ce qu'est sur un beau paysage un rayon de soleil qui perce les nuages l'est sur un beau visage l'apparition du rire : *ridete, puellæ, ridete.*

Nous trouverions aussi sur les formes du risible et du comique des remarques fines et justes, sur le rire offensant, le rire sarcastique, sur l'ironie, l'esprit de saillie, etc.

En quoi consiste l'*humour*, selon Schopenhauer? Sa théorie ne nous paraît pas non plus bien neuve. Il distingue l'humour de l'ironie. L'ironie est objective, l'humour est subjective. « Considérée de plus près, l'humour consiste dans une disposition subjective, mais sérieuse et élevée, qui involontairement entraîne un conflit avec le monde commun ou vulgaire qui lui est hétérogène, auquel il ne saurait ni échapper ni se livrer. Par conséquent, il (l'humoriste) cherche un moyen de penser sa propre opinion et le monde extérieur sous la même idée. » (*Id.*, *ibid*). Dans cette phrase subtile et embarrassée, on voit l'intention de mettre d'accord la définition de l'humour avec celle du comique et avec le système qui est le pessimisme. L'humour, c'est toujours la plaisanterie sérieuse où la tristesse s'allie à la joie et est au fond de la gaieté. Une remarque fort juste est celle-ci : « L'ironie commence avec l'air sérieux et finit

avec le rire; l'humour est l'inverse. » Mais tout cela n'ajoute rien à la théorie.

Sur la comédie opposée à la tragédie, les idées de Schopenhauer ont un intérêt particulier en ce que tout son système doit se refléter ici dans son esthétique. Il va sans dire que, dans ce système, la tragédie doit être très supérieure à la comédie. Le rôle de celle-ci est secondaire et inférieur. La tragédie occupe le sommet de la poésie par la grandeur comme par la difficulté de ses œuvres. « C'est un préjugé de croire qu'il est plus facile de faire une bonne tragédie qu'une bonne comédie. Le but de la tragédie est d'exciter à la résignation par la représentation des côtés terribles de la vie. Le fond est l'aversion de la volonté à la vie. Dans la tragédie, nous est offert le spectacle d'une douleur ineffable causée par les infortunes de l'humanité, par la domination ironique du sort, la chute inévitable de la justice et de l'innocence. Là est un clair regard jeté sur la constitution de l'existence et l'invitation à s'en détourner. C'est le conflit de la volonté avec elle-même. La représentation d'un grand malheur est l'essence de la tragédie. » (*Ibid.*)

« La comédie, en opposition avec elle, est aussi une représentation de la vie humaine, de ses misères et de ses contradictions; mais elle nous les montre comme passagères, se résolvant dans la joie; la vie y est mêlée de succès, de victoires et d'espérances, qui finalement l'emportent. Là se produit une matière inépuisable pour le rire; la vie elle-même et ses adversités en sont remplies. La comédie, en somme, affirme, en opposition avec la tragédie, que la vie dans son ensemble est bonne mais surtout plaisante. »

Cette théorie s'accorde avec la morale et la métaphysique, de Schopenhauer. L'art, dans ce système, est une distraction qui enlève l'homme au sentiment de ses misères présentes. Le rire en particulier, c'est le rayon de soleil qui en perce les sombres nuages. La tragédie est la réalité sérieuse, terrible; la comédie est l'illusion momentanée qui nous en distrait. Là est son rôle. La première invite à la résignation; la seconde aide à supporter le fardeau et en allège le poids.

Mais il en est de la comédie comme de l'humour : la tristesse doit s'y mêler à la joie et le sérieux à la gaieté.

Cette pensée, si elle n'est pas aussi nettement exprimée par Schopenhauer, l'est dans ses successeurs.

On est étonné que M. de Hartmann, l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, n'ait pas traité ce sujet avec l'étendue qu'il mérite. Dans le rire et le comique, l'esprit perçoit un rapport ou des rapports multiples, difficiles à saisir, et cela avec une telle rapidité que

ses propres opérations lui échappent. La réflexion qui vient après a peine à les démêler. Il y avait là le sujet d'une étude intéressante et qui aurait fourni à ce philosophe des explications profondes et originales.

C'est chez d'autres disciples, *Bahnsen* surtout, qu'il faut chercher ici l'application rigoureuse de la doctrine du maître. La théorie du tragique et de l'humour comme loi du monde (*das Tragische als Weltgesetz*, etc.), a été exposée dans cette *Revue*. Nous y renvoyons.

C'est le corollaire du pessimisme dans l'art, déduit avec une inflexible rigueur. Le ton, à la vérité, plutôt dithyrambique que philosophique, ôte à la pensée de l'auteur une grande partie de sa valeur. Les esprits calmes et sérieux sont peu disposés à prendre au sérieux ce qui est dit en pareil style ; il faut laisser à la poésie, avec cet enthousiasme, ce langage inspiré, chargé d'images et de métaphores. « Le tragique est la loi du monde ; l'humour est la forme esthétique de la pensée métaphysique. Et l'humour, selon l'expression de Bahsen, élève le tragique à l'inconciliabilité. Il est pour l'élite des esprits la victoire de la contradiction dans son sens le plus élevé. Il redevient le point culminant de l'art ; il crée une sorte de relâchement, de relaxation, etc. Le comique se mêle ainsi au tragique. Le plaisir du tragique sert à quelque chose de commun ; l'humour mêlé au tragique le relève, etc. »

L'école de l'ironie dans l'art nous a habitués à ces exagérations. Au moins sa doctrine se relie à un système véritable et homogène. Nous nous en tenons donc au jugement général porté sur cette école en ce qui concerne la théorie dont nous retraçons l'histoire.

IX

Devons-nous maintenant nous adresser aux *écoles positivistes* plus récentes ou contemporaines? Elles aussi ont-elles quelque chose à nous donner dont puisse s'augmenter la somme d'acquisitions recueillées jusqu'ici dans les autres écoles? Peut-être avons-nous quelque chance d'y voir grossir notre trésor.

Ce qui est certain, c'est que le problème, dont nous suivons la marche dans la philosophie allemande, a un côté positif très réel, à la fois psychologique et physiologique. Il y a là des faits à observer, des lois à dégager, des inductions à en tirer, et nous sommes loin de dédaigner ce que cette méthode empirique nous a permis de ramasser sur le chemin parcouru dans cette pérégrination historique. Si donc nous venons frapper à la porte de ces écoles, nous y serons

bien accueillis ; mais on nous dira, sur un ton un peu hautain peut-être, qu'il faut abandonner toutes ces hautes spéculations de la métaphysique transcendante dont s'est nourrie jusqu'ici l'esthétique allemande sur le comique comme sur le reste, et qu'il faut simplement se remettre à l'étude des faits, prendre les choses par en bas, non par haut, laisser pour le moment les côtés obscurs et difficiles du problème pour s'attacher à ce qui est sensible et palpable, les sensations, les émotions, les perceptions, les mouvements organiques, objet vraiment scientifique de la psychologie unie à la physiologie.

Nous ne discutons pas la valeur de ces assertions. Mais si, en gardant nos convictions, nous demandons à l'esthétique positiviste ce qu'elle peut nous offrir dans l'ordre de recherches où elle se renferme, elle aussi obligée de s'occuper de la question qui en ce moment nous intéresse, il faut avouer que jusqu'ici elle ne lui a pas donné une bien grande place dans ses travaux.

L'*Esthétique* de Th. Fechner (*Vorschule der Æsthetik*), qui la représente, la traite d'une manière très peu philosophique et je dirai même très peu scientifique. Tous ses articles, sur le rire et le comique, l'esprit de saillie, les jeux de mots, les comparaisons, etc., etc., s'adressent plutôt aux gens du monde et aux lettrés qu'aux philosophes et aux savants. Le fond de la théorie n'a rien d'original et de neuf. Dans le chapitre intitulé *Du risible*, vous trouvez ce principe ainsi énoncé : « A mon avis, dans le domaine que nous avons sous les yeux, le principe de la combinaison qui réunit les termes différents joue le principal rôle. Le plaisir, d'où vient-il ? De ce que nous voyons en un clin d'œil et simultanément des rapports semblables entre des choses différentes » (*Ibid.*) C'est la théorie du contraste dans sa simplicité. « La chose nous réjouit d'autant plus que nous saisissons plus facilement l'unité sous cette diversité et des contradictions plus frappantes. »

En tout cela, rien qui s'ajoute à tout ce que nous savons de cette face du comique. Tout s'explique ensuite par des combinaisons de rapports surprenants, ce qui nous ramène à Kant et à ses prédécesseurs. L'effet esthétique est produit par le choc des idées, etc.

Cette esthétique, on le voit, est fort peu avancée, et nous devons peu lui demander. Elle peut, dans ses investigations scientifiques, nous éclairer sur des points jusqu'ici peut-être trop négligés. Mais ses recherches, qui ne se sont guère portées de ce côté, n'ont presque rien, que nous sachions, à nous apprendre.

En Allemagne, nous trouverions chez Lazarus des analyses psychologiques, qui ne manquent pas d'intérêt ; en France, on doit à M. Léon

Dumont une monographie sur « les causes du rire » dont le mérite est incontestable, mais qui ne vont guère sur ce point au delà de Jean Paul. En Angleterre, M. J. Sully a décrit avec beaucoup de sagacité le côté moral des caractères en ce qui concerne le ridicule et le comique. Le reste de ses essais se compose d'emprunts faits aux autres écoles. Tout cela n'ajoute rien ou presque rien à ce que nous savons.

Pour épuiser cette liste, nous aurions à jeter un coup d'œil sur les travaux des esthéticiens qui en Allemagne, sans appartenir à aucune école ni avoir de théorie réellement propre, ont cru aussi modifier ce qu'ils doivent à leurs devanciers et se sont formé une doctrine mixte, qu'on peut appeler *éclectique*. Les principaux sont H. Ritter, Moritz Carrière ; d'autres, semiherbartistes comme Lotze, ou semi-hégeliens comme M. Schasler, n'ont pas suffisamment développé leurs idées pour qu'on puisse savoir au juste ce qu'ils pensent sur le sujet que nous avons examiné. Nous sommes loin de contester leurs mérites et les services que leurs travaux en fait de théorie, et de critique, d'histoire ou de vulgarisation ont rendus et rendent tous les jours à la science du beau comme à d'autres parties de la philosophie; mais nous regrettons de ne pouvoir les utiliser.

X

La tâche que nous avons entreprise étant terminée, nous n'avons plus qu'à nous résumer et à conclure.

Le problème dont nous avons essayé de retracer l'histoire dans les phases principales qu'a parcourues l'esthétique allemande est un problème très complexe, qui s'offre sous des faces nombreuses et diverses. Celles-ci, liées entre elles mais distinctes, apparaissent successivement chacune à sa place et à son rang, appelant l'attention du philosophe et de l'esthéticien , voulant être étudiée pour son compte, mais aussi en rapport avec les autres dans l'ensemble qui doit constituer une vraie théorie. Il y a le côté psychologique et physiologique, le côté métaphysique, le côté à proprement parler esthétique, qui apparaît dans la théorie de l'art en général et de chaque art en particulier (sculpture, peinture, poésie), le côté spécial de la poésie dramatique qui est le point culminant de l'art.

Or ce problème, d'abord et au début peu important, à peine entrevu et accidentellement étudié, nous l'avons vu se poser, se développer, grandir, s'étendre et se ramifier, prendre des proportions de plus en plus vastes; ses faces différentes se sont peu à peu

détachées les unes des autres; elles ont appelé l'attention toujours davantage des penseurs et des esthéticiens. Elles ont été étudiées selon l'esprit, la méthode propre à chaque école et à chaque système, en elles-mêmes et en rapport avec les autres problèmes de la philosophie et de l'esthétique allemandes en particulier.

Y a-t-il eu progrès sur chaque point et sur l'ensemble? C'est ce que nous avions surtout à examiner.

Nous pensons qu'après l'enquête à laquelle nous nous sommes livré, quelque incomplète qu'elle ait été, on ne saurait conserver le moindre doute, à moins de fermer les yeux à la lumière.

D'abord, qu'un problème inconnu, ou négligé, ou à peine soupçonné des métaphysiciens et des philosophes, abandonné par eux aux littérateurs, soit reconnu appartenir à la philosophie, qu'on en voie la gravité et l'importance, qu'on en aperçoive les difficultés, les formes diverses, les rapports avec d'autres problèmes, et qu'on lui accorde un examen attentif, qu'on s'efforce de le résoudre dans sa complexité, dans son principe et ses applications, quand même les solutions seraient imparfaites et que les résultats de toutes ces recherches laisseraient beaucoup à désirer, on ne peut pas dire qu'il ne s'est pas accompli un réel progrès sur ce point difficile, objet de légitime curiosité, livré aux investigations de la science et de la raison humaine.

Mais est-il vrai qu'en lui-même, et sur chacun des côtés qu'il présente, le problème soit resté stationnaire? Pour le décider, il faudrait résumer ce qui a été dit de ces formes et rappeler brièvement ce qui a été fait pour chacune d'elles.

1° Sur la *nature* même du ridicule et du comique, sur les actes de l'esprit qui la perçoivent, sur les effets qu'il produit ou les émotions qu'il provoque dans l'âme, l'ébranlement nerveux qui dans le corps y succède ou les accompagne, sur le genre de plaisir ou de joie qui en résulte, on a vu combien d'efforts ont été tentés pour porter la lumière dans cette région obscure et si difficile à explorer de la nature humaine. Que l'on compare, malgré ce que laisse à désirer aujourd'hui cette théorie, ce qu'elle est, ce que nous savons avec ce que recèle la phrase laconique d'Aristote, en y ajoutant tous les commentaires dont sa *Poétique* a été, depuis, l'objet de la part des littérateurs et des critiques. On voit combien a été dépassée cette juste mais vague et insuffisante pensée du philosophe grec, où l'on a vu si longtemps la définition du risible et du comique : « un défaut qui n'est pas nuisible. » Les solutions proposées depuis, celles du contraste, de la contradiction sentie, de l'attente réduite à rien, de l'absurdité palpable, celles qu'y substitue la métaphysique trans-

cendantale de l'école de l'ironie ou des systèmes suivants, de l'idéalisme de Schelling, de Hegel et de leurs disciples, les tentatives faites depuis, on verra que, sans être complète ni définitive, chacune de ces explications contient une part de vérité, un élément réel, qui doit servir plus tard à édifier une théorie plus complète.

Mais, en supposant que celle-ci se fasse longtemps attendre ou que même elle soit impossible, dira-t-on que les analyses qui accompagnent ces formules et par lesquelles on s'est efforcé de les justifier, les descriptions de faits psychologiques et physiologiques, les unes portant sur les opérations de l'esprit, les autres sur les phénomènes sensibles ou les unes et les autres à la fois, n'ont aucune valeur, sont sans intérêt et sans vérité? Tout cela est-il faux et à refaire, sans qu'on doive prétendre qu'il n'y a rien à modifier et à ajouter?

Elles-mêmes, les formules métaphysiques, si elles ne tiennent pas devant des recherches positives, auront encore l'avantage de les avoir provoquées. Mais, à notre avis, ce serait une vue étroite et superficielle que de s'imaginer qu'en elles il n'y a rien de vrai. Ce qui s'aperçoit à travers l'obscurité mystérieuse mais féconde de tous ces systèmes, c'est le principe éternel des choses. Le sphinx garde ses énigmes; mais c'est déjà quelque chose d'avoir essayé de les résoudre, d'en avoir soupçonné le sens; c'est même quelque chose, pour l'esprit humain et la raison philosophique, d'avoir vu qu'il y a en effet, ici des énigmes d'en avoir compris la gravité et la difficulté là où tout semblait si simple, si facile et n'avoir rien à dissimuler. Oui, derrière cette scène du monde si variée, si mobile, si étrange, si difficile à démêler et à débrouiller, il y a un fait, le plus étrange peut-être et non encore expliqué, dont le principe mérite d'être recherché, ce fait c'est le *risible*. A côté de la face sombre et tragique qui nous fait trembler et pleurer, il y a l'autre face qui nous fait rire et dont l'origine première, le secret définitif n'a pas été donné. C'est quelque chose de l'avoir compris. Le sphinx, au moins, sur ce point, s'il n'a été vaincu, a dû reculer. Il faut tenir compte aux penseurs d'avoir vu la portée du problème, de l'avoir scruté dans ses profondeurs. Seuls les métaphysiciens ont engagé cette lutte, et, qu'on le sache, elle n'est pas finie.

2° Ce n'est pas seulement la nature du comique et de ses effets qui devait attirer l'attention des philosophes et des esthéticiens; c'est aussi ses *rapports* avec les autres formes voisines ou analogues de la pensée, le *beau*, le *laid*, le *sublime*, etc. Dans l'organisation d'une science, ce point est d'une haute importance. C'est donc un progrès réel que de s'en être aperçu et de s'en être préoccupé. On peut reprocher, par exemple, à l'esthétique hégélienne, d'en avoir

fait le point essentiel et capital de sa théorie. Encore est-il qu'en dehors de sa dialectique, la nature d'un objet, surtout d'une idée, n'est réellement connue que quand cet objet et cette idée sont mis en rapport avec les autres idées. C'est ainsi qu'ils s'expliquent, et quelquefois c'est la seule explication qu'on puisse en donner. Le service rendu par cette école, à ce point de vue, est incontestable. Bon gré mal gré, grâce à elle, on ne pourra plus s'occuper du comique qu'en déterminant aussi son rapport avec les autres formes dont peut-être il dérive, mais en tout cas qui servent à l'expliquer et à résoudre tous les problèmes dont il est l'objet ou qui à propos de lui se soulèvent.

3° Les *formes* du *ridicule* et du *comique* sont une partie plus abordable, très intéressante et presque inépuisable du sujet. Les littérateurs et les moralistes l'ont souvent décrite et traitée avec succès. Mais il restait à le faire d'une façon rigoureuse et scientifique. Il fallait aussi au travail de description ou d'analyse joindre celui de la systématisation ou de la coordination, de la synthèse. Cette tâche revient de droit à la philosophie et à l'esthétique. Si en réalité celle-ci est une science, comment l'a-t-elle accomplie? Y a-t-il eu aussi quelque progrès dans les travaux des diverses écoles philosophiques où la science du beau a été sérieusement cultivée?

Pour le prouver, il aurait fallu plus de détails que nous n'avons pu nous en permettre. Mais quiconque connaît un peu les travaux de l'esthétique allemande exécutés depuis le moment où nous l'avons prise et en a suivi tout le cours ne peut méconnaître le nombre, la valeur et l'importance des acquisitions successives qui ont été faites en ce genre. L'abondance ou la richesse serait plutôt ici une objection, à cause de la divergence dans la manière dont tous ces faits analysés et décrits sont classés et théorisés. Il est certain que toutes ces trichotomies hégéliennes, par exemple, ne résistent guère à la critique; mais il ne reste pas moins vrai que les faits sont décrits avec une rare et profonde sagacité. La gradation des formes elle-même, dans sa généralité, est très bien marquée; les formes supérieures, celle de l'humour en particulier et des variétés de l'humour sont définies avec une vérité frappante; les traits essentiels y sont parfaitement saisis. Il serait difficile de nier tous ces mérites ou de les méconnaître. Cela, il nous semble, suffit pour attester que, de ce côté encore, la science a marché, qu'elle n'est pas restée stationnaire. Quelle est la science la plus positive dont les classifications ne puissent être ébranlées, surtout quand il s'agit des divisions inférieures? Nous ne voyons pas trop ce que la science du beau, en ce qui touche à notre sujet, aurait beaucoup à envier à bien d'autres sciences dont les

compartiments ne sont pas mieux établis et les délimitations précises plus à l'abri de la critique.

4° Il y aurait d'autres côtés à considérer dans cette théorie du comique. Je me borne au *rôle* du comique dans l'*art* en général et de la place qu'il doit occuper dans les représentations. Ce côté n'avait pas échappé sans doute aux esthéticiens ni aux historiens de l'art et de la littérature. Mais, avant Lessing, qui le premier sérieusement s'en occupe à propos du laid, avec quelle légèreté, quelle banalité, quelle insignifiance ce problème, avec tous ceux qui s'y rattachent, n'est-il pas envisagé et résolu! Aujourd'hui, toute cette partie des ouvrages des théoriciens de la littérature, des critiques et des historiens de l'art au XVIIIe siècle (Batteux, Dubos, Marmontel etc.), nous paraît fastidieuse, tant le point de vue a changé, tant le rôle de l'art en général nous paraît différent, tant en particulier celui de toute cette face de l'art qui s'appelle le comique et les formes du comique lui-même nous paraît avoir grandi et s'être renouvelé.

Tous ces problèmes n'ont réellement pris de l'importance et de l'intérêt que quand les romantiques les ont soulevés, agités et résolus à leur manière. C'est au sein de cette école et de celle de l'*ironie dans l'art*, qui en est la théorie, qu'on a vu surgir toutes ces questions. La solution est exagérée, elle est en quelques points absurde, le problème n'est pas moins posé. Le sol a été remué, labouré, cultivé en tous sens; si les productions ne sont pas à recueillir sans choix, si l'absurde souvent et l'exagération s'y mêlent à la vérité profonde, il en est ici comme des problèmes sociaux, politiques, religieux, qui nous divisent. Le rôle du comique, du grotesque, etc., comme celui du laid, du terrible dans les grandes œuvres de l'art et de la littérature, de Shakespeare, de Gœthe, etc., n'est nié ni méconnu par personne. Schelling et son école, par la manière dont l'art y est envisagé, par la place qui est assignée au comique comme sa dernière efflorescence, ne sont pas sans avoir contribué à donner un haut intérêt à ces questions. Que l'on trouve les formules obscures et ambitieuses, la philosophie de l'art n'est pas moins fondée et la place du comique dans l'art y est toujours assignée.

5° Mais ce n'était pas assez: la place du comique dans *chaque art* en particulier, dans la sculpture, la peinture, la musique, la poésie et dans chaque genre de poésie, devait être à son tour non l'objet de quelques réflexions, mais directement et sérieusement étudiée; sous ce rapport, le rôle de chaque art, ses limites, ses conditions et ses différences devaient être nettement marqués. Ce côté important du sujet est traité avec soin et offre beaucoup d'intérêt dans plusieurs

écrits de l'école hégélienne et dans l'*Esthétique* de Th. Vischer en particulier.

6° Dans la théorie de l'*art dramatique*, la comparaison des deux formes essentielles, le tragique et le comique, avec les conditions et les règles qui leur conviennent, amène des questions d'un ordre très élevé, à peine soupçonnées dans les anciennes poétiques. Celles-ci sont remplies de règles et de préceptes, mais quant aux principes, tout se réduit à des lieux communs, commentaires perpétuels, souvent insipides, de quelques phrases d'Aristote, de la purification des passions pour la tragédie; pour la comédie, de la représentation du pire ou du ridicule, du *ridendo castigat mores*, etc. On sait quelle révolution s'est opérée depuis dans la littérature. Au plus fort de la querelle du classique et du romantique, qui annonce une véritable révolution dans le monde littéraire, toutes ces questions ont été transportées sur le terrain le plus élevé de la plus haute philosophie. On a pu voir, sans parler des écrits des *Schlegel*, des *Solger*, etc., quelle signification elles prennent dans la philosophie de l'art de Schelling, plus tard dans celle de Hegel et de ses disciples, de Schopenhauer même, etc. Que l'on conteste les résultats de ces théories transcendantes, toujours est-il que le point de vue est changé. La critique et la théorie de l'art dramatique, l'histoire elle-même du drame antique et du drame moderne, de leur opposition, etc., ont été complètement renouvelées, et on peut porter le défi de revenir sur ce point aux anciennes théories.

Donc, sur tous ces points et sur bien d'autres qu'il nous serait facile d'énnmérer, notre démonstration par le mouvement est faite, la science a marché, et il est à croire qu'elle ne s'arrêtera pas.

CH. BÉNARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. Miloslawski. TIPY SOVREMENOI FILOSOFSKOI MYSLI V GERMANYI (*Types de la pensée philosophique contemporaine en Allemagne*). Kazan, Tipografia imperatorstkovo universyteln, 1878, in-8, p. 325.

Cet ouvrage ne forme pas un tout systématique; c'est un ensemble d'essais, de notes et de remarques détachés, entremêlées d'observations sur le but de la philosophie en général. L'auteur ne prétend pas nous donner une histoire complète de la philosophie allemande contemporaine; nous croyons avoir deviné son intention en disant qu'il a voulu faire part à ses compatriotes de ses impressions personnelles et leur fournir des indications sur le mouvement qui s'opère actuellement dans la philosophie en Allemagne. L'opportunité d'un livre de ce genre ne saurait être contestée. La philosophie allemande traverse une phase de transformation radicale : elle se relève, elle renaît à une vie nouvelle et complètement différente de l'ancienne. Bien peu de vestiges nous restent de ces écoles si brillantes, si renommées avant l'année 1830. L'étoile de Hegel et de ses collègues transcendants s'est peu à peu éteinte; les autorités de ce temps ont cessé de l'être pour nous. En revanche, des astres nouveaux ont surgi à l'horizon, où brille plus étincelante que jamais la gloire de Kant, momentanément éclipsée. On aurait donc grandement tort de juger la philosophie allemande contemporaine d'après ce qu'elle a été au commencement de notre siècle. Cette erreur est cependant plus fréquente qu'on ne le croit. On la rencontre souvent encore en dehors des frontières de l'Allemagne, chez les peuples qui sont restés en arrière dans la grande marche du progrès philosophique; c'est donc là surtout que des études dans le genre de celle de Miloslawski se font vivement désirer. Espérons qu'elle contribuera à écarter en Russie la prévention qu'on y professe encore contre la philosophie, en dépit du changement qui s'y est opéré de nos jours.

La forme d'études détachées est sans contredit la meilleure et pour le moment la seule que l'auteur ait pu choisir. Une histoire systématique de la philosophie allemande contemporaine serait encore impossible, l'époque de transformation étant à peine éclose. La philosophie allemande commence à s'orienter et à se frayer des directions nou-

velles. Ce qui s'y passe n'est qu'un ferment, où les germes d'une cristallisation future sont à peine visibles; les anciens « types » disparaissent pour faire place à des types nouveaux encore indistincts et confus. L'observateur le plus impartial aurait peine à se rendre compte de ce mouvement si intéressant, mais si compliqué, au milieu du désordre actuel dans les idées, à travers le rempart des rivalités personnelles, des disputes journalières et des critiques précoces. Miloslawski ne manque certainement ni de finesse ni de calme; son attitude impartiale est ce qui le distingue des autres philosophes russes, dont le plus grand nombre joint l'ignorance et la présomption à des préjugés inconcevables. Jamais encore il ne nous est arrivé de lire un ouvrage russe où le mouvement philosophique à l'étranger fût jugé avec moins de prévention. A cet égard, Lessewitch lui-même, tout modéré qu'il se dise, ne saurait lui être comparé.

L'ouvrage de Miloslawski se compose de quatorze études. La première est consacrée à caractériser l'état actuel de la philosophie et de la métaphysique pure dans les universités allemandes. Nous accordons que les cours de cette dernière y sont de plus en plus délaissés; mais que l'enseignement de la métaphysique soit devenu en Allemagne purement officiel et n'y ait plus que la valeur d'un souvenir archéologique, ceci nous semble une exagération. Est-il possible d'appliquer cette définition à tous les cours de métaphysique en général? Pour n'en citer qu'un seul, celui du professeur Lotze à Gœttingue ne méritait guère, par la grandeur de ses aperçus, par la fraîcheur et l'originalité de ses idées, d'être classé parmi des souvenirs archéologiques.

La seconde étude, ayant pour objet la métaphysique considérée comme science distincte est très intéressante, malgré ses longueurs. L'auteur nous avertit de ne point confondre l'ancienne métaphysique scolastique avec les questions métaphysiques en général. Toute surannée que puisse être la première, les secondes ne vieilliront jamais. Après avoir démontré que la science positive a recueilli tous les problèmes dont s'occupait jadis la métaphysique, il déclare qu'une science métaphysique différente du type scolastique et conforme aux exigences du savoir moderne est non seulement possible, mais qu'elle est même indispensable au progrès de ce dernier. Tel est le résultat auquel aboutit notre auteur. Cette manière d'envisager les choses, si simple en apparence, mais en réalité si rare partout et particulièrement en Russie, lui fait honneur; nous souhaitons aux philosophes russes d'y réfléchir un peu. N'allons pas cependant jusqu'à lui décerner un brevet d'originalité et d'invention. Un célèbre positiviste anglais, M. Lewes, nous a donné dans son dernier ouvrage, *Problems of Life and Mind*, l'exemple édifiant d'une modification sensible dans ses opinions, en ramenant au sein de la spéculation les problèmes métaphysiques qu'il avait injustement dédaignés.

Miloslawski consacre le troisième essai à la description des cours de

philosophie dans les universités allemandes. Il constate que la science moderne est portée d'elle-même au raisonnement philosophique et soulève à chaque pas des problèmes métaphysiques, devançant sur ce point la philosophie positive; « car, ajoute-t-il, la nature du monde objet de nos recherches, aussi bien que celle de l'homme qui les poursuit, provoque une philosophie métaphysique. Il assure toutefois que les cours de métaphysique en Allemagne ne sont guère pénétrés d'un esprit nouveau, qu'elle y est toujours encore une déduction de prémisses générales et se trouve en opposition évidente avec le savoir moderne, pour lequel la réalité est le seul point de départ. Depuis Aristote jusqu'à Kant, la philosophie a toujours posé ses questions de la même manière. Kant, tout en les posant autrement, les a cependant résolues à la façon ancienne. Fichte, Schelling, Hegel et même Herbart, dit-il, ont fait de même. Ceci, ajoute-t-il, se répète encore de nos jours. Un résumé des principes métaphysiques de Herbart (page 31) et un exposé général des cours de philosophie aux universités de Gœttingne et de Heidelberg (p. 32) doivent servir de preuve à l'opinion énoncée par notre auteur.

Le jugement porté sur Herbart demande certaines restrictions : la métaphysique de ce penseur, tout en rappelant par la forme du raisonnement la métaphysique de l'ancienne école, dénote déjà une attitude moderne. Si Miloslawski s'était rendu compte de la manière dont Herbart a posé les problèmes métaphysiques, s'il avait remarqué ses efforts pour concilier la philosophie avec l'expérience, il ne l'aurait pas classé parmi les types archéologiques de la spéculation allemande. Plus erroné, plus injuste encore est le jugement porté sur Lotze. Le résumé de ses cours (p. 32) ne prouve pas grand'chose. Peut-on lui reprocher de s'occuper de la nature de l'être ou de celle du phénomène? N'est-ce pas plutôt le but et le devoir de la métaphysique?.... Si l'auteur s'était donné la peine d'examiner soigneusement la méthode de Lotze, s'il avait comparé sa métaphysique de 1842 avec ses cours actuels, il aurait été à même d'apprécier les mérites de cet illustre penseur et se serait convaincu qu'il n'est point resté en arrière dans la marche du progrès philosophique.

En revanche, M. Miloslawski paraît être satisfait de la manière dont la philosophie est enseignée dans les universités allemandes. Voici comment il nous dépeint l'impression qu'il en a reçue : « Un petit nombre d'étudiants sont assis dans une chambre étroite et pour la plupart du temps mal nettoyée. Devant eux s'étalent des cahiers où les cours devront être notés. Le professeur entre, suspend son paletot, s'assied sur une chaise élevée et commence sa leçon. Ce cours improvisé renferme des inexactitudes et des licences littéraires, il laisse beaucoup à désirer; mais l'autorité du professeur allemand ne consiste pas dans l'éloquence, dans l'exposition artistique des choses. Ceci appartient aux livres; le professeur n'est pas un livre, il est un esprit parlant; il ne répète pas une leçon apprise par cœur, mais il travaille, il crée en

même temps qu'il enseigne le processus de la création intellectuelle et force ses élèves à le suivre dans ses raisonnements. Les universités allemandes sont non seulement un lieu d'enseignement, elles sont aussi un laboratoire de la pensée. » C'est ce qui a fait dire à M. Renan que les universités allemandes, avec leurs professeurs de petite apparence et leurs « privat-docent » si maigres et si gauches, contribuent davantage au progrès de la science que l'université splendide d'Oxford.

Cette peinture de Miloslawski est aussi exacte que l'intention en est claire pour ceux qui ont vu de près les universités russes. Il faut avoir fréquenté ces instituts scientifiques de la Russie, il faut avoir observé le faste officiel qui y règne, l'allure guindée des professeurs et des élèves, leur gêne réciproque, et avoir vu combien les résultats scientifiques en sont insignifiants en dépit de cette élégance somptueuse, pour être à même de comprendre l'impression produite sur Miloslawski par les universités allemandes. L'auteur constate néanmoins que la philosophie a perdu en Allemagne sa force productive; il a remarqué que le cours le plus animé n'est pas en état d'éveiller l'intérêt des étudiants, qui ne donnent signe de vie qu'au moment où le professeur commence à résumer ce qu'il a dit, ce résumé étant nécessaire pour les examens qui y sont de rigueur. Tout exacte que puisse être cette description dans certains cas particuliers, elle ne pourrait être appliquée à tous les cours de philosophie tenus en Allemagne. Celui qui écrit ces lignes connaît également les universités allemandes; mais ce qu'il a remarqué aux cours des professeurs Brentano et Zimmermann à Vienne; à ceux de Volkmann à Prague; de Fechner à Leipzig, de Fischer à Heidelberg et de Lange à Zürich, c'est un auditoire toujours nombreux, un intérêt ardent, une attention soutenue. Certes, la philosophie n'est plus ce qu'elle a été au commencement du siècle, mais nous affirmons néanmoins que le mouvement philosophique s'anime et se répand de jour en jour.

Le chapitre IV s'occupe encore de la décadence des « vieux types ». Ici, l'auteur nous rappelle que c'est la métaphysique allemande d'autrefois, qu'il faut comprendre sous le nom de types surannés. Cette philosophie, qui a été celle des successeurs de Kant, lui fait l'effet d'un tourbillon formé par le choc de ces deux principes de la pensée humaine, qu'on nomme idéalisme et réalisme. C'est aussi la cause principale de la confusion actuelle dans la philosophie allemande soit officielle (universitaire), soit non officielle. Pourquoi la philosophie enseignée aux universités est-elle surnommée « officielle » ? C'est ce que nous ne pouvons pas nous expliquer. Une philosophie semblable a bien existé jadis, mais les temps sont changés, et nous pouvons affirmer qu'elle a presque complètement disparu. Quant à la confusion qui, au dire de Miloslawski, règne à présent dans la philosophie allemande, nous rappelons l'observation faite par l'auteur lui-même que les représentants de différents systèmes opposés ont trouvé un point de ralliement dans la science positive et dans Kant.

La caractéristique des types surannés une fois achevée, l'auteur commence celle des types nouveaux. Cet exposé est loin d'être satisfaisant; il manque de précision, de netteté et de continuité; certaines observations sont justes et vraies; mais l'auteur ne paraît pas distinguer clairement entre les types surannés et nouveaux; tout ce qu'il nous raconte sur la métaphysique de l'ancienne école est superficiel; il aurait fallu nous dire sincèrement quels sont parmi les systèmes contemporains ceux qu'il met au niveau des types surannés. Nous aurions voulu savoir au juste ce qu'il pense de la philosophie de Lotze, de Fechner, de celle de Fichte le jeune ou d'Ulrici. Peut-on les condamner pour la seule raison qu'ils enseignent encore la métaphysique? Miloslawski ne convient-il pas lui-même (chap. 2) que les problèmes métaphysiques peuvent être traités d'une manière nouvelle et conforme aux exigences actuelles de la science?

L'auteur russe met au premier rang parmi les nouveaux types philosophiques l'idéalisme critique de Lange; l'attitude de cet éminent penseur est trop bien connue des lecteurs de la *Revue* pour que nous ayons besoin de répéter tout ce que l'ouvrage de notre auteur renferme sur son compte. Disons brièvement que la caractéristique de Lange y est en général exacte; son point de départ des idées de Kant et de la physiologie des sens, son rapport avec le matérialisme de l'époque, sont exposés clairement. Ce qui y manque, c'est la vivacité et la grâce charmante du style de Lange, que l'auteur ne se soucie guère d'imiter et ne paraît même pas apprécier. Nous ne saurions dire toutefois que les reproches adressés à ce dernier soient précisément nouveaux. Toutes les observations qu'il lui fait l'ont déjà été par les critiques précédents; ceci d'ailleurs prouve au mieux que ces reproches ne sont pas sans fondements. Nous convenons de notre part que Lange a détruit la raison d'être de la philosophie comme science spéciale. A ses yeux, elle est un produit purement subjectif, une rêverie dépourvue de base scientifique. Lange avoue bien qu'elle a une valeur éthique, mais un philosophe ne saurait s'en contenter; ce qu'il lui faut, c'est de voir l'objet de ses recherches posé sur des assises réelles, sans quoi la philosophie devra être rayée du nombre des sciences. Miloslawski a raison encore lorsqu'il reproche à Lange sa conception ambiguë de l'apriorisme, ou son attitude équivoque à l'égard du libre arbitre. Notre auteur est d'avis que toutes les contradictions du système de Lange proviennent de ce que, partisan avoué du matérialisme, il tente néanmoins de maintenir certains droits de l'âme et de la philosophie. Il nous rappelle ce riche de la fable qui, pour se débarrasser d'un pauvre importun, qui est son parent, consent à lui céder le côté extérieur de sa maison à condition qu'il en gardera l'intérieur avec tout le contenu.

Le chapitre VI s'occupe de la réforme de la logique idéaliste, que Miloslawski attribue principalement à l'idéalisme critique, ce dernier ayant démontré que l'entendement et la pensée sont deux processus parfaitement distincts l'un de l'autre et que les produits de la pensée

peuvent ne rien avoir de commun avec l'être, but et objet de l'entendement. Miloslawski formule la divergence de principes entre l'ancienne et la nouvelle logique de la manière suivante : « La première, dit-il, reposait soit sur la conception de la pensée (Descartes), soit sur celle de l'être (Hegel), tandis que la seconde repose sur la conception du savoir; non seulement elle enseigne comment il faut unir les idées qui nous sont fournies, mais elle explique encore l'origine et le développement de ces idées. La nouvelle logique, ajoute-t-il, transforme en théorie de principes métaphysiques de l'intelligence tout ce que l'expérience nous procure en fait d'iées. » Les principes de l'idéalisme critique sont résumés encore une fois à la fin du chapitre VI.

L'étude suivante est consacrée spécialement à la caractéristique d'une direction philosophique désignée par l'auteur du nom de réalisme subjectif : alliance particulière de la critique de Kant, de la métaphysique de Herbart et de l'empirisme scientifico-philosophique. Quant à son caractère subjectif, il vient de ce que, discernant à l'exemple de l'idéalisme critique entre la pensée et l'entendement, elle considère la première comme un produit purement subjectif. Ce réalisme n'est point en conflit avec l'idéalisme, ce qui a même permis aux Allemands d'unir ces deux directions sous la dénomination commune de *Real-Idealismus*. Miloslawski désigne Herbart comme le véritable initiateur de ce réalisme tout germanique. Il détermine son attitude vis-à-vis de Kant avec justesse en rappelant que Herbart reconnaît également la nature transcendante de l'être en soi, mais ne considère nullement le phénomène comme une chose qui en soit tout à fait distincte. Il affirme, au contraire, que le phénomène, tel que nous l'apercevons, est l'être en soi lui-même, compliqué seulement de l'action intermédiaire du « moi ». Cette complication est cause de ce que les « réliatés » absolues nous sont complètement inaccessibles. Selon cette philosophie réaliste, le phénomène ou pour mieux dire l'expérience est la source unique de notre savoir ; la pensée pure à laquelle l'idéalisme avait décerné ce privilège n'est plus employée par le réalisme que dans le but d'une appréciation méthodique des impressions fournies par l'expérience. Tout exacte que soit cette caractéristique, elle ne nous montre pas cependant comment les idées de Kant ont provoqué la philosophie herbartienne.

La suite de ce chapitre nous expose les processus de la pensée et de la perception au point de vue du réalisme subjectif. Cet exposé contient une contradiction évidente. Le réalisme subjectif, nous dit l'auteur a mis entre la pensée et la perception une limite infranchissable, qu'il détermine de la manière suivante : La perception nous fait connaître l'essence des choses prises objectivement; la pensée en revanche nous dévoile seulement le phénomène, ou physionomie subjective des choses, c'est-à-dire telle qu'elle se présente à notre esprit. Nous lisons cependant un peu plus loin que le réalisme subjectif, tout en considérant l'expérience comme source unique de la perception, reconnaît aussi l'authenticité du savoir fourni par la pensée et par les idées

acquises à l'aide de l'expérience et des sensations. Comment concilier cette dernière phrase avec la première, où il est question d'un abîme entre l'entendement et la pensée?... Nous nous permettons toutefois d'observer que cette contradiction existe seulement dans la caractéristique de notre auteur et non dans le réalisme, dont nous ne voulons pas d'ailleurs défendre la cause. Ce système renferme en effet des incertitudes et même des théories contraires aux résultats du savoir moderne; la manière d'envisager la perception comme processus élémentaire de l'âme, posée par Herbart, a été démentie par les données récentes de la physiologie des sens et de la psycho-physique. Miloslawski aurait dû cependant tenir compte des efforts opérés par l'école de Herbart pour concilier sa théorie avec la physiologie actuelle des sens.

Le chapitre VIII est consacré à la critique du réalisme absolu, représenté par le système de Drossbach; l'attitude de ce penseur diffère en effet complètement de celle des penseurs précédents. Il soutient que les sens nous font connaître les essences mêmes des choses ou forces actives du monde extérieur; quant aux phénomènes, ce sont de simples états de notre cerveau provenant de l'influence de ces forces; et la faculté elle-même qui perçoit l'activité de ces forces extérieures est aussi une force et non pas un phénomène. Les premières sont la cause objective, la seconde la raison subjective de l'entendement. Miloslawski reproche à Drossbach après avoir introduit une distinction entre l'image produite par la force ou essence d'une chose et la conception de l'objet en tant que phénomène, d'oublier que la force est aussi une conception subjective, une idée purement abstraite, et qu'il confond cette dernière avec l'objet de l'impression immédiate des sens. Nous convenons, avec Miloslawski, que Drossbach tombe dans un idéalisme outré ressemblant à celui de Hegel plus qu'on ne le croit; cela provient de ce qu'il considère le monde des phénomènes comme pure illusion, tandis qu'il accorde aux idées abstraites des forces une existence objective. Les dernières pages de cette étude, contiennent l'exposé des théories de Drossbach sur la nature; selon lui, tous les objets de la création, sans en accepter les pierres, sont susceptibles d'impressions; seulement, ce procès intérieur s'opère à leur insu. Ces audaces philosophiques témoignent d'un essor impétueux et d'une tendance originale de la pensée; mais elles nous rappellent trop vivement une époque où la spéculation convoitait à tout prix la vérité absolue. Toutes ces directions citées et reproduites par notre auteur constituent, selon lui, la philosophie officielle ou *Kathederphilosophie.*

Elle n'exclut pas cependant l'existence d'une philosophie indépendante et puissante, telle que le pessimisme ou philosophie de l'Inconscient, à laquelle est consacrée l'étude IX du livre. Nous ne rappellerons pas des choses parfaitement connues; nous dirons seulement que ce chapitre prouve une fois de plus l'impartialité de Miloslawski et sa connaissance profonde de la philosophie allemande; nous observerons cependant que Miloslawski ayant écrit son livre avant la publi-

cation de la *Phoenomenologie des sittlichen Bewusstseins*, son jugement paraîtra inexact à ceux qui connaissent déjà cette œuvre; il juge le pessimisme sévèrement, mais il lui reconnaît aussi des mérites, entre autres celui d'avoir dévoilé la somme épouvantable des souffrances humaines et démontré la prépondérance du mal et du mensonge.

Le chapitre suivant nous entretient de la *Philosophie der Wirklichkeit* de Dühring, si difficile à résumer à cause de la profusion de détails qu'il introduit dans son système, et surtout à cause de son jargon tout particulier. Souvent, au lieu de discuter sérieusement, il se lance dans un tourbillon dialectique et nous donne le spectacle de véritables *Begriff's Piruetten*, comme le dit le Dr Vaihinger. Dühring, ajoute Miloslawski, a surnommé sa philosophie celle de la réalité, parce qu'il prend le monde tel qu'il est et ne va pas au delà, ne se souciant guère de l'être en soi ou de l'absolu. Il exige de la philosophie la connaissance des sciences positives et tient à concilier la sienne avec la voie pratique et les questions sociales, ce qui le rapproche de Comte, dont il diffère néanmoins, en ce qu'il n'est pas un simple classificateur des sciences, mais un véritable philosophe, possédant une confiance entière dans l'intelligence humaine et ne lui prescrivant aucune borne; il considère au contraire toute limitation absolue de notre savoir comme « une trahison d'État dans le domaine de la science ». Dühring suppose un parallélisme entre la pensée et l'être; il nomme cependant la première : forme mécanique du mouvement; Miloslawski a donc raison de le classer parmi les matérialistes, quoiqu'il ait déclaré plus d'une fois que la pensée ne se laisse pas réduire à des processus physiologiques. Bref, la philosophie de la réalité échoue là où ont échoué déjà tant de systèmes, contre l'écueil du rapport de l'âme avec le corps. Dans la philosophie sociale, Dühring est un démocrate socialiste, un optimiste qui dédaigne le pessimisme, tout en se vantant des nombreux déboires que lui font endurer son infirmité et la malveillance envieuse des hommes.

La caractéristique de Dühring achève celle des « types modernes »; le chapitre XI est intitulée : « Philosophie et science ». Sous bien des rapports, ce n'est que la paraphrase du chapitre Ier, ce qui prouve le manque de disposition artistique dans ce travail.

Le chapitre XII nous dévoile les fautes essentielles de toute métaphysique, et contient des observations d'une justesse et d'une profondeur peu communes. Il démontre entre autres les diverses imperfections de la théorie des trois stades de développement intellectuel posée par Comte; il conseille à la science de se servir de la méthode déductive; il montre combien la philosophie d'autrefois était étroitement liée avec les sciences et comment ces dernières s'égaraient tout aussi souvent que la spéculation elle-même; il reconnait enfin que la philosophie a une valeur intrinsèque, indépendante de sa méthode, qui peut être bonne ou mauvaise. Il compare ceux qui refusent à la philosophie un caractère scientifique aux dix chevaliers de la fable, dont chacun ne voyait que neuf chevaux, parce

qu'il oubliait toujours le sien. De même, dit-il, ceux qui ne veulen· point considérer la philosophie comme une science à part oublient que le fait même de l'existence de notre savoir peut être l'objet de recherches spéciales, et que les phénomènes de l'entendement, leurs lois, leur développement peuvent constituer une science à part, qui ne peut être précisément autre chose que la philosophie. Mais personne, ajoute-t-il, ne possède la connaissance de ces lois par intuition, et personne ne peut les créer de sa propre inspiration ni bâtir des systèmes à sa guise. Ceux qui l'ont osé ont mis la métaphysique dans des impasses terribles; il est fâcheux que la philosophie, oubliant les conseils de Kant, ait tenté de résoudre un problème insoluble; c'est aussi une des raisons qui ont ramené les esprits modernes vers cet illustre penseur. L'auteur russe ne nous dit pas cependant quels sont ces problèmes insolubles; il effleure à peine ces questions importantes.

Après s'être ainsi écarté du but principal de son ouvrage, Miloslawski revient dans le chapitre XIII à la caractéristique des tendances spéculatives des sciences naturelles. Il fait l'excellente remarque que ces savants modernes qui dédaignent soi-disant toute métaphysique se permettent d'empiéter sur le terrain de la philosophie, tout comme les philosophes d'autrefois empiétaient sur les droits des sciences spéciales. Les diverses spéculations naturalistes, observe-t-il, tendent toutes vers un but commun, qui est le monisme mécanique; ce monisme repose d'un côté sur le darwinisme, de l'autre sur le principe de la conservation des forces dans la matière. Il réduit tous les phénomènes au mouvement de molécules douées de force, comme à des éléments essentiels et primitifs de toute existence. Miloslawski démontre au monisme, dans un raisonnement sec et diffus, qu'il ne convient pas de considérer la matière et la force comme bases réelles des phénomènes, mais plutôt ces derniers comme base de la force et de la matière, puisque la pensée humaine a créé ces notions abstraites par suite de la connaissance des phénomènes extérieurs ; il en suit que, la force et la matière étant des produits de la pensée, il serait déraisonnable de considérer cette dernière comme produit de la force et de la matière.

Le chapitre XIV, qui est le dernier, n'a rien de commun avec les systèmes allemands; il est consacré à l'éclaircissement du but de la philosophie comme science spéciale. La position personnelle de l'auteur n'y est pas cependant dévoilée; la tâche de la philosophie n'y est traitée que du point de vue méthodico-logique; elle est triple, selon l'avis de Miloslawski La philosophie doit : 1° classer systématiquement les phénomènes de l'entendement; 2° découvrir les principes d'union entre ces phénomènes, c'est-à-dire entre les sciences spéciales; 3° fonder sur ces données empiriques une théorie de l'entendement humain. Les formules sont insuffisantes : la métaphysique à laquelle Miloslawski accorde une raison d'être a été complètement oubliée par lui, de même que la théorie de l'idéal. Le monde de la pensée est bien l'objet spécial

de la philosophie, mais ce monde a des côtés divers, qu'elle ne peut ni ne doit méconnaître.

Nous avons terminé notre excursion à travers le livre de Miloslawski; jetons-y encore un coup d'œil général; relevons-en l'impartialité, la finesse d'observation, le calme du jugement. Nous sommes forcés cependant de lui refuser le talent d'une exposition systématique; nous n'ignorons pas combien il est difficile d'écrire une histoire de la philosophie allemande contemporaine, mais on aurait pu en noter les différentes manifestations avec plus d'ordre et plus de système qu'il ne l'a fait. Nous lui reprochons également de n'avoir pas accordé assez d'attention aux rapports sociaux, religieux, intellectuels et politiques de l'Allemagne, ce qui l'a empêché de comprendre la raison d'être de certaines tendances philosophiques. La limite qu'il trace entre les types surannés et les types nouveaux est indécise; le tableau qu'il nous présente est incomplet. Plusieurs « types » ont été oubliés; l'influence de Beneke, de Schleiermacher, de Günther, les manifestations récentes de la philosophie religieuse, n'ont pas même été mentionnées. Il paraît ignorer l'influence de l'école historique et n'a pas cité Mainländer parmi les pessimistes. Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est qu'il ait omis un auteur aussi marquant que l'auteur de *Alten und neüen Glauben*, D. Strauss.

D'un autre côté, nous ne savons pas au juste si Miloslawski a placé Lotze et Fechner au nombre des types surannés ou des types nouveaux. Il cite Lotze (p. 283) parmi ceux qui ont imprimé à la philosophie une direction nouvelle, mais au commencement il en parle comme d'un représentant de la vieille école. Si telle est la conviction de l'auteur russe, nous saurions l'accepter, car Lotze et Fechner ont bien le droit d'être considérés comme de véritables régénérateurs de la spéculation allemande.

M. STRASZEWSKI.

Benno Erdmann. — KANT'S KRITICISMUS IN DER ERSTEN UND IN DER SWEITEN AUFLAGE DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT. — EINE HISTORISCHE UNTERSUCHUNG. — Leipzig, Leopold Voss, 1878. — *Kant's Kritik der reinen Vernunft*, édition B. Erdmann, même librairie, 1878.

(*Fin* [1].)

II

Revenons à l'histoire. L'ouvrage de Kant était attendu en Allemagne, et surtout à Berlin, avec une impatiente curiosité. Ce fut une déception. On n'y vit qu'une lourde et inutile machine de guerre contre la métaphysique de l'école. Pourquoi cette nouvelle attaque? demandait Feder : il y a beau temps qu'elle est morte. Les esprits les plus sérieux étaient

1. Voir le numéro précédent.

peu satisfaits. Jacobi y relevait des contradictions sans excuse ; Tetens trouvait que c'étaient les idées du temps, les siennes surtout ; Mendelssohn jugeait que ce scepticisme outrageait le bon sens. Les disciples d'auparavant, eux-mêmes, s'attendaient à autre chose. Herder en était encore aux idées de Kant passant du dogmatisme à l'empirisme ; Marcus Herz essayait, malgré le contraste, d'interpréter l'œuvre nouvelle d'après la thèse inaugurale de 1770 (De mundi sensibilis atque intelligibilis formâ). Hamann, qui avait lu le livre en épreuves, en avait composé avant la publication une recension (publiée après sa mort) et s'était même entretenu sur ces matières avec Kant, trouvait la critique de la métaphysique dogmatique digne de Hume, la théologie transcendantale trop mystique, l'ensemble peu religieux. Les hommes ne sont jamais si difficiles à persuader, dit très bien B. Erdmann, que sur les questions où l'expérience ne leur a pas donné des leçons de septicisme, principalement en métaphysique et en religion. D'autre part, Kant n'avait rien fait pour se conquérir un public : ne déclarait-il pas dans sa préface qu'il ne voulait rien devoir aux ornements populaires ? N'oublions pas non plus que cet ouvrage, fruit de douze années de méditations, fut, selon l'expression même de Kant, écrit tout d'une volée (*gleichsam in einem Fluge*) en quatre ou cinq mois, de mai à septembre 1780. Les matériaux, comme l'indique B. Erdmann (p. 83, note 3), avaient été amassés lentement, de côté et d'autre. L'esthétique et l'analytique, qui étaient seules dans le plan de 1778, portent la trace du premier travail. La déduction, les introductions à l'analytique, à la dialectique sont sans doute improvisées. La théorie des antinomies et la critique de la théologie transcendante sont tirées de matériaux préparés d'avance. Pour la méthodologie, une des parties les plus claires de l'œuvre, elle doit avoir été écrite à part. Enfin, dans l'amphibolie des concepts de réflexion, on sent le travail de la dernière heure. Kant vieillissait ; il craignit que, s'il attendait plus longtemps, tout ne fût perdu : c'est ce qui le poussa à cette rédaction hâtive. Disons aussi que douze années de méditations l'avaient déshabitué d'écrire et de se rendre clair pour les autres.

De la première impression Kant n'espérait qu'un succès médiocre ; son attente fut dépassée. Voyant tout le monde, même Hamann, déclarer son livre obscur et quasi inintelligible, mécontent lui-même de sa déduction subjective, qui, au lieu d'avoir l'air d'une hypothèse, aurait dû présenter un caractère transcendantal, il songea dès le mois d'août 1781 à donner un résumé populaire de ses idées. Il y travaillait encore lorsque parut, le 19 janvier 1782, dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, un article de Garve sur la *Critique* : Feder, l'un des rédacteurs du *Journal de Göttingue*, l'avait réduit au cinquième, en y rajustant des morceaux de sa façon sur la table des catégories, sur les rapports de Kant à Leibniz, Berkeley et Hume. Fait curieux, qui démontre bien l'impuissance où l'on était de comprendre Kant, on n'y soufflait mot de la déduction. Le côté critique échappe à Garve et à Feder, également : on

trouve évident le point principal, à savoir qu'on ne peut dépasser l'expérience, et l'on n'en continue pas moins à philosopher sur Dieu à la façon de Wolff et de Locke. Dans cet admirable effort pour déterminer les limites de la connaissance possible, on ne voit que des analyses psychologiques ordinaires. Mais il y a un mot qui frappe, auquel on s'accroche, celui d'*idéalisme transcendantal*, et l'on entend par là : plus complet que celui de Berkeley. Kant, dit l'article, ruine la réalité de notre être aussi bien que toute autre, que celle du monde matériel : il ne laisse subsister que des représentations. Est-ce que Berkeley ne se fondait pas sur les mêmes principes?

Cette méprise de la part des seuls critiques qui eussent osé assumer l'appréciation de son œuvre inquiéta Kant. Il voyait se confirmer sa crainte d'avoir été obscur ; il sentait la faute qu'il avait commise de ne point mettre assez en avant sa pensée critique que chacun croyait entendre sans difficulté, et d'avoir trop mis en relief son idéalisme que ses contemporains trouvaient étrange. C'est pour dissiper ce malentendu, qui le aisait confondre avec Berkeley, et pour satisfaire au besoin général d'une explication, qu'il écrivit les *Prolégomènes*. Le premier fonds de l'ouvrage devait être une simple reproduction de la critique, sous forme analytique toutefois, et non plus synthétique. Mais ce qui nous intéresse spécialement dans le nouvel écrit, ce sont les développements historiques et critiques que Kant y a ajoutés, afin de montrer que son objet essentiel, c'est la possibilité de connaissances synthétiques *à priori* et leur limitation à l'expérience. Il avoue qu'il y a un idéalisme circulant dans tout son système ; mais ce n'en est point l'âme, et cet idéalisme n'y apparaît que pour aider à résoudre le problème fondamental [1]. La vive réplique au compte rendu de Garve et Feder qu'il rattachait aux *Prolégomènes* en forme d'appendice (*Probe eines Urtheilsüber die Kritik*) eut en outre l'heureux effet d'imposer silence aux empressés et de faire parler Garve. Celui-ci, pour se justifier, fit remettre son premier manuscrit à Kant, et grâce à Kant lui-même l'article original parut dans la *Bibliothèque générale allemande* de Nicolaï.

Désormais, la glace était rompue entre Kant et le public. A la suite de la publication des *Prolégomènes*, un mouvement d'opinion destiné à grandir sans cesse se constate : ce sont d'abord des adversaires, les mains pleines d'objections, qui entreprennent la doctrine critique ; mais il se forme aussi des disciples parmi les auditeurs récents de Kant, l'évolution étant trop forte pour les autres, les élèves d'autrefois. Il suffit de citer les noms des opposants dont M. B. Erdmann analyse les articles : ils s'appellent Eberhard, Lossius, Platner, Tiedemann, Abel, Titel, Meiners, autant d'esprits déjà pétrifiés dans leurs idées à eux. Les philosophes du juste milieu, Pistorius, Selle, Ulrich, se montrent

1. Voir le commentaire de M. B. Erdmann sur les *Prolégomènes*, d'après le compte-rendu de M. Darlu, *Revue philosophique*, février 1879.

plus larges. Le premier exprime des doutes sur la liberté intelligible, sur la phénoménalité des perceptions du sens intime, — car alors à qui, en qui apparaissent les phénomènes du dehors? Le second essaye de réduire les jugements synthétiques de Kant à des jugements analytiques tirés de l'expérience. Ulrich, dans ses *Institutiones logicæ et metaphysicæ* (1785), voudrait réconcilier la théorie des noumènes de Leibniz avec le phénoménisme de Kant. C'est principalement sur le principe de causalité qu'il insiste, essayant de le rétablir au sens nouménal et de tirer de Kant même la preuve de l'existence des noumènes. Car il faut bien, dit-il, qu'aux effets et à leur enchaînement corresponde dans les choses en soi et dans leur enchaînement quelque chose d'analogue. Il faut bien aussi, d'autre part, que l'aperception soit le noumène; si en effet elle n'est encore qu'un phénomène, nous voilà lancés dans une série régressive infinie d'aperceptions.

Quelque temps après, l'*Allgemeine Literaturzeitung* (13 dec. 1785) publiait un compte rendu de l'ouvrage d'Ulrich : l'auteur demeuré anonyme de cet article, esprit délié, y critiquait en passant la déduction kantienne. Kant, disait-il, fonde sur les catégories la possibilité de l'expérience, et de là conclut à leur réalité objective. Mais dans quel sens prend-il ce mot d'expérience? S'agit-il des jugements de perception (*Wahrnehmungsurtheile*)? Alors c'est prétendre que tout jugement empirique en enferme un synthétique *à priori* : ce qui enlève aux premiers leur caractère accidentel. S'agit-il des jugements d'expérience (*Erfahrungsurtheile*)? Alors Kant dit simplement que, sans un rapport nécessaire entre les catégories et les phénomènes, on ne peut former des jugements d'expérience *à priori*, universels et objectifs. Mais pourquoi le pourrait-on? Hume le nie, et Kant en est encore à le démontrer.

Passons aux disciples. Le premier est Schultz, professeur de mathématiques à Königsberg. Ses *Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft* (1784) n'éclaircissent rien, et c'est sans doute la faiblesse de l'âge qui fait dire à Kant treize ans plus tard que seul Schultz l'avait compris comme il voulait l'être. L'adhésion de Schütz, rédacteur de l'*Allgemeine Literaturzeitung*, récemment fondée, était de plus d'importance : elle donnait à l'école naissante un organe littéraire. Dès les premiers numéros, Schütz promet de montrer en Kant le réformateur de la philosophie; en juillet 1785, il donne un compte rendu intelligent de la *Critique*. Il s'y plaint du style de l'auteur, de l'absence de paragraphes, du peu de clarté de la « synthèse reproductive » dans la déduction; il s'élève contre le caractère *à priori* des constructions mathématiques, celles-ci impliquant l'idée de mouvement : toutes remarques auxquelles la 2e édition fera droit ou répondra. Dans le *Mercure allemand*, un autre disciple dont on a exagéré l'influence, Reinhold, applique la philosophie de Kant aux problèmes religieux et moraux. L'*Abrégé de la Critique de la raison pure, suivi d'un Vocabulaire kantien*, composé par Schmidt, en deux ans obtient deux éditions. Signalons encore l'idéaliste Jacob et son Examen des *Matinées*

de Mendelssohn, ou des preuves spéculatives de l'existence de Dieu; les arguments contre Mendelssohn sont tirés de la *Critique*. La chose en soi, dit-il, est une pure forme de pensée qui permet de réduire à la conscience d'un objet le multiple des phénomènes.

C'était le temps où le cri de Lessing : Ἓν καὶ πᾶν ! ébranlait tous les échos de l'Allemagne littéraire et philosophique. Jacobi venait de révéler l'entretien confidentiel dans lequel Lessing lui avait dit : « Il n'y a pas d'autre philosophie possible que celle de Spinoza. » De là une polémique passionnée sur le spinozisme entre Jacobi et Mendelssohn. Ce dernier, pour disculper la mémoire de son ami, publiait en 1785 ses *Matinées ou Entretiens sur l'existence de Dieu* Par occasion, il y parlait de Kant, s'excusant de ne le connaître que par les conversations de ses amis et les comptes rendus des journaux. La préface des *Morgenstunden* s'attaquait à cet idéalisme (celui de Kant d'après les éclectiques) qui ne reconnaît pas hors de nous un original de nos perceptions existant en soi : une de ces monstruosités auxquelles nul ne croit et qui servent à rabattre l'orgueil de la raison. Voici la réfutation de cet idéalisme, d'après l'ouvrage cité. Il y a deux sortes de substances. Les apparences que prennent pour nous les choses ne résultent pas d'une impuissance native de notre esprit : la preuve, c'est l'accord qu'il y a entre les représentations de tout être humain et celles de ses semblables, ou même celles des animaux. Donc il y a une concordance entre les choses et nous : en elles, il y a quelque chose qui correspond à ce que nous nommons résistance, étendue, mouvement, figure, etc. La distinction kantienne de l'objet-phénomène et de l'objet en soi est pure affaire de mots. « Etre A ou être pensé comme A est identique. » Au fond, Mendelssohn se rapproche grandement de la notion kantienne de la chose en soi. L'être en soi, dit-il, dépasse notre connaissance, et toute connaissance en général : c'est un *x* qui se manifeste par ses effets. Aussi Mendelssohn parle-t-il çà et là de Kant avec éloge : « Il saura relever sans doute, comme il a su détruire. » — Le langage de Jacobi dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* n'atteste pas moins l'influence considérable exercée sur cet autre grand esprit par le criticisme naissant. En divers endroits Jacobi emprunte ses vues à la *Critique* pour expliquer Spinoza : en particulier lorsque, voulant faire comprendre la conception spinoziste de la pensée absolue, il la compare à l'aperception transcendantale et au rôle qu'elle joue dans la connaissance. Il déclare du reste qu'en toute recherche il y a un point de départ indémontrable : c'est une « révélation de la nature », une « croyance » si l'on veut, qui nous fait connaître notre corps, et par ses impressions les autres corps. Il y a une certitude immédiate qui n'a besoin d'aucune preuve et même exclut la preuve, et qui résulte purement et simplement de l'accord de la représentation avec la chose représentée. Jacobi n'est donc point kantien, c'est-à-dire idéaliste. Il ne fait que traverser Kant, pour le dépasser. « Sans la foi aux choses en soi, écrit-il, on ne peut pénétrer dans son système; avec elle, on n'y

peut demeurer. » Ailleurs, Jacobi ayant osé dire qu'il n'y a point de preuve rationnelle de l'existence de Dieu, Mendelssohn scandalisé murmura le mot d'athéisme : Jacobi le renvoie à la *Critique*. Ainsi, sous les coups de ces brillants lutteurs, l'Allemagne étonnée et curieuse retentissait du nom et des doctrines du philosophe de Kœnigsberg.

Pourtant, au total, c'est la critique superficielle du *Journal de Gœttingue* qui reste maîtresse de l'opinion. On continue de ne point saisir le sens criticiste de la déduction, et ceux-là seuls qui, comme Ulrich, s'en occupent, comme lui la déclarent contradictoire. Pareillement, c'est dans le sens idéaliste plutôt que critique que l'on interprète l'esthétique, et de même les explications de Kant sur le noumène et l'objet transcendantal. C'est à peine enfin si l'on s'arrête aux doctrines morales et aux conséquences religieuses de la pensée nouvelle.

L'effet de ces diverses critiques sur Kant est un spectacle intéressant. Kant, dès avril 1786, songe à une révision de son ouvrage, et sans la mort de Frédéric le Grand, qui donna du tracas aux recteurs (il l'était), c'eût été l'affaire de six mois ; elle se trouva retardée par le fait jusqu'en avril 1787. Du reste qu'on ne s'imagine pas Kant troublé par les objections du dehors, empressé d'y déférer, et conséquemment tourmenté du désir de *refaire* sa *Critique*. Une idée des plus naïves montre combien était inébranlable même au milieu des plus vives attaques la foi de Kant dans la solidité de son œuvre : il avait demandé dans ses *Prolégomènes* et il rêvait toujours un examen officiel et à fond de la *Critique*, fait par des hommes compétents avec les *Prolégomènes* pour guide.

C'est évidemment pour donner satisfaction à ce désir opiniâtre que Schutz, le confident de Kant, écrit sous le titre « Quelques avis sur l'examen détaillé de la *Critique de la raison pure* » la seconde partie de ses *Erläuterungen*. Les points capitaux de la réforme kantienne, selon le disciple peut-être directement inspiré ici par le maître, sont : 1° la détermination de la vraie nature de la sensibilité : en quoi elle diffère de l'entendement ; 2° la recherche des concepts premiers, et leur table complète : comment ils sont par origine supérieurs à l'expérience, c'est-à-dire de purs produits de l'entendement ; 3° leur portée objective ; 4° la fixation des vraies limites de la raison : où commencent la croyance et l'espérance ; 5° d'où vient la tendance de notre raison à dépasser le domaine du savoir possible. — On ne saurait affirmer avec plus de vigueur que le centre de gravité du système, c'est bien la *Grenzbestimmung*, ou détermination critique des limites de la connaissance. Comparez à ces indications le langage même de Kant sur la marche à suivre dans l'examen en question (lettre de Kant à Mendelssohn, 18 août 1783) : tout s'y rapporte encore à l'idée critique exprimée avec une précision remarquable.

Il est facile de deviner d'après ces documents et un pareil dessein ce que fut l'influence des adversaires de la philosophie nouvelle sur Kant. Elle n'eut d'autre effet que de l'enfoncer davantage dans ses

idées, ceux-ci ne trouvant à y opposer que de pures négations. L'action du parti mitoyen, Garve, Feder et autres, fut au contraire considérable L'irritation de Kant contre Garve, attestée par le récit de Hamann, prouve qu'il se sentait touché : aussi le voit-on éviter de parler idéalisme dans les écrits de cette période, de peur de prêter à de nouveaux malentendus. Pourtant il maintient la nécessité de la chose en soi, comme évidente d'elle-même, dans un écrit du commencement de 1785 par exemple (voy. Œuvres de Kant, éd. Hartenstein, 1869, tome IV, p. 298 sqq.). Au fort de sa polémique avec Mendelssohn il va même jusqu'à contredire la *Critique de la raison pure*. Mendelssohn ayant dit : « Nous ne connaissons des choses que leurs effets, et la question de leur nature, si elle vise une autre réponse, n'a pas de sens » (ce qui est le fond même de la *Critique*), Kant réplique : « La question de la chose en soi et de ce qu'elle est en dehors des rapports d'objet (empirique) à objet (empirique) est tout à fait légitime ; elle ne saurait nullement être tenue pour dénuée de sens. [1] » Notez le sentiment : Mendelssohn s'en étant pris à son idéalisme, c'est son idéalisme que Kant défend, en prenant le concept de chose en soi sous son aspect positif et non plus seulement limitatif. Dans le même écrit, qui est daté du 4 août 1786, il accuse davantage encore sa théorie du sens intime : l'âme, dit-il, est un concept fait d'éléments empiriques; ce n'est pas encore le vrai sujet en soi, parce que l'homme ne se connaît pas *à priori*. L'appréciation qu'il donne en 1785 (voy. éd. Hartenstein, t. IV, p. 399) de la *Monadologie* est tout à fait remarquable. On l'a mal comprise, écrit-il ; les idées de Leibniz sont bonnes, dès qu'on les applique non pas au monde des phénomènes, mais aux choses en soi. Enfin il a tellement peur d'être pris pour un idéaliste adversaire du réalisme qu'il s'explique sur le procédé propre à découvrir ce qui convient aux choses en soi (*Bemerk. zu Jacobs Prüf.*) : il faut les concevoir, au degré près, à l'image de la réalité par excellence, Dieu. Ce qui pousse Kant à faire ainsi de ses opinions privées, simple instrument pour l'usage polémique de la raison pure jusque-là, une doctrine, c'est la préoccupation morale : il vient de faire son éthique.

En même temps, il ne laisse pas de maintenir ferme son criticisme, Une note intéressante de la préface des *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* nous le montre occupé à défendre contre le « sagace et pénétrant » critique des *Institutiones* d'Ulrich sa déduction accusée d'obscurité et de fragilité. Des deux parties, déduction objective et déduction subjective, la première, dit-il, est d'une clarté parfaite ; mais sur la seconde il passe condamnation, et il annonce son dessein de substituer à cette déduction subjective une déduction transcendantale (celle de la deuxième éd.). On voit en outre par cette note que l'exposition de la déduction d'après les *Prolégomènes* ne le satisfait plus ; il accentue davantage la pensée critique.

1. Voyez l'opuscule intitulé *Bemerkungen zu L. H. Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*.

La querelle spinoziste influa moins sur les pensées de Kant. Mendelssohn lui ayant envoyé ses *Matinées*, Kant eut l'idée d'une réplique. L'argumentation de Mendelssohn contre l'idéalisme l'obsédait : de là l'écrit *Was heisst sich im Denken orientiren?* réfutation expresse de Mendelssohn. Il lisait alors avec avidité les *Lettres* de Jacobi sur Spinoza. Mais, en fin de compte, il se déclare tout aussi « incapable d'entendre les commentaires de Jacobi que le texte de Spinoza lui-même » Invité à se défendre du soupçon de spinozisme, il répond que sa critique du dogmatisme en est la ruine, et il fait écrire par Schütz que les démonstrations de Spinoza ne sont que de vaines apparences de démonstrations métaphysiques [1].

Entre plusieurs écrits d'ordre scientifique publiés alors les *Principes métaphysiques de la science de la nature* méritent une mention spéciale. La première édition de la *Critique* en avait annoncé la publication très prochaine, avant toute autre nouvelle : et pourtant Kant publiait en 1783 ses *Prolégomènes*, et seulement en 1786 cette *Métaphysique de la nature*. C'est là un retard significatif: Kant, visiblement, attache beaucoup moins d'importance à la théorie des sciences qu'à sa lutte contre le dogmatisme métaphysique. On doit regretter qu'à cet ouvrage Kant n'ait pas joint les *Principes métaphysiques de la science de l'âme* qu'il promettait à Schütz en septembre 1785, et qu'il n'a point écrits. Sa théorie du sens intime en eût reçu sans doute plus d'éclaircissement que n'en fournit la deuxième édition de sa *Critique*.

Cependant l'éthique kantienne, méditée depuis 1782, se constituait peu à peu, et profitait même des attaques dirigées contre la *Critique* pour se développer. En 1785 paraissent les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Malgré l'assertion ici émise que la raison pratique et la raison spéculative ne sont au fond qu'une seule et même raison, le changement de point de vue éclate d'un bout à l'autre. Comparez par exemple l'*a-priori* pratique et l'*a-priori* théorétique, et le rapport de l'un et de l'autre à l'empirique. Pour la raison spéculative l'empirique, c'est la matière qui nous est donnée conformément aux règles de l'expérience; l'apriorique, c'est la forme indépendante de l'expérience qui nous permet d'ordonner cette matière. L'empirique de la raison pratique, c'est « la direction particulière de la nature humaine, et la somme de circonstances accidentelles où celle-ci est placée, bref la condition anthropologique de l'homme ; l'apriorique, « ce qui est valable pour tous les êtres raisonnables en général, conséquemment *ce qui doit être dérivé du seul concept* général d'être raisonnable. » Tout autre encore est le rapport de l'apriorique à l'empirique pour les deux raisons. La loi morale *à priori*, quoique étant une proposition synthétique n'est point la forme d'une expérience possible, mais une « loi du monde intellectuel,

1. M. B. Erdmann emprunte à l'article de Schütz une lettre jusqu'à ce jour inédite de Kant, dont il démontre l'authenticité. Elle expose l'opinion personnelle de Kant sur l'ouvrage de Mendelssohn. (Voy. *Kant's Kriticismus*, page 145.)

du monde intelligible des choses en soi. » Pour le reste, la liberté est toujours conçue comme une « idée transcendantale » dont la réalité, dont la possibilité même ne saurait être démontrée. On n'explique en effet une chose qu'à la condition de la ramener à des lois dont l'objet peut être soumis à quelque expérience possible. La *Grundlegung* est donc sur ce point d'accord avec la *Critique* : ce que Kant veut y montrer, ce n'est pas que la liberté est réelle, mais c'est que comme idée elle est nécessaire. Toutefois la liberté pratique dont il nous parle n'est-elle pas incompatible avec le concept cosmologique de la liberté, comme l'*à-priori* pratique avec le théorétique ? Pour la *Critique*, l'idée de liberté n'était rien qu'un concept non-contradictoire placé en face de la causalité empirique, l'entendement et la raison se rattachant à celle-ci. Ici, cette même idée, à titre de supposition nécessairement impliquée dans la notion de loi morale inconditionnelle, nous fait réellement libres au point de vue pratique, et la causalité empirique vis-à-vis d'elle n'a d'autre objet que de transformer le pur vouloir en devoir ou nécessité empirique. De toute évidence, le « royaume des fins » n'est plus ici une simple hypothèse bonne pour l'usage polémique de la raison ; il est métamorphosé en « concept très fécond » pour les besoins de la morale, il devient d'un usage très nettement positif. La théorie de la *Grundlegung* a donc pour dessous une vraie monadologie. A son insu, sous l'impression des attaques dirigées contre sa théorie des choses en soi, Kant en vient à faire de ce concept une application morale tout à fait inattendue, et sans contredit excessive autant qu'inutile.

En résumé, Kant, dans tous ses écrits, obéit à une même et constante impulsion : combattre les interprétations idéalistes de sa *Critique*, en montrant que l'hypothèse des choses en soi, comme soumises à des lois régulières mais libres, est une partie nécessaire, intégrante de sa doctrine. Par là même, Kant se ménage insensiblement un sous-sol dogmatique, et cette évolution de sa pensée se trouve accélérée au plus haut degré par l'élaboration de ses idées morales. En 1781, certes, il n'aurait jamais pu prévoir lui-même rien de pareil.

III

La rédaction définitive de la *Critique* (1787) consacre cet important résultat ; mais, loin de s'y tenir, elle le dépasse : la transformation du système dans le sens indiqué tout à l'heure aboutit à une reconstruction étrange, d'autres diraient à un renversement total de la doctrine.

Deux mots sur les changements matériels de cette deuxième édition « *hin und wieder verbesserte* ». Les parties refaites en entier sont la préface, la déduction des catégories, la critique de la psychologie ra-

tionnelle ; d'autres, à savoir l'esthétique, le chapitre sur les phénomènes et les noumènes, n'ont été que retouchés. Çà et là, des additions considérables, en particulier les additions aux démonstrations des principes. Ulrich, en désaccord avec Kant sur la possibilité de connaître les noumènes, avait mis en doute que les principes de l'entendement pur n'eussent qu'un usage exclusivement immanent. Ce retour à Leibniz était la ruine de la *Critique*. Ce qui est caractéristique dans ces additions dirigées contre Ulrich, c'est la tournure de l'argumentation. Kant ne combat pas directement la possibilité d'un usage transcendant des principes ; il concentre toute sa démonstration sur ce point que les phénomènes, comme objets empiriques, ne sont possibles que par la subsomption de ce qu'il y a en eux de divers sous les catégories. Point de réfutation directe du doute d'Ulrich : rien qu'un éclaircissement sur le rapport immanent des principes aux phénomènes. L'impossibilité d'un usage transcendant de ces principes, — simple conséquence médiate. On devait s'y attendre : même après les plus vives polémiques Kant ne doute pas un seul instant de la *kritische Grenzbestimmung*.

Sans parler des explications sur la table des catégories, sur la division des jugements qui lui paraît indiscutable, notons un point sur lequel Kant projette une lumière nouvelle : le concept de l'*à priori*. La clarté cartésienne des idées *à priori* est définitivement écartée : le double critère, le vrai, c'est la nécessité et l'universalité des jugements ou des concepts, ou l'indépendance absolue à l'égard de l'expérience. — Dans le chapitre sur les paralogismes de la raison pure, on est étonné de rencontrer une longue réfutation de Mendelssohn sur la question de la permanence de l'âme. Cela semble un hors-d'œuvre : le *Phédon* de Mendelssohn (1764) avait alors plus de vingt ans de date, et d'ailleurs Mendelssohn dans sa polémique contre Jacobi et Kant n'avait soufflé mot de la critique de toute psychologie rationnelle. Pourquoi cette addition ? Pure tactique. Le *Phédon* avait créé la fortune philosophique et littéraire de Mendelssohn : en saper les bases, c'était du même coup abattre toute la philosophie dogmatique de l'époque.

Mais cette seconde édition, ce qui est plus grave, contient des remaniements, des interpolations où la pensée primitive est altérée. Ce sont ces modifications qu'il nous faut maintenant examiner.

La détermination des limites du savoir possible demeure le but avoué, l'objet capital de la *Critique* ; il s'agit de déposséder la raison spéculative, de ruiner le dogmatisme pour jamais, de transformer le scepticisme partiel et empirique de Hume en une philosophie critique (préf. de la deuxième éd.). Mais une légère addition, insignifiante en apparence, nous avertit que le scepticisme de Kant à l'endroit du dogmatisme est devenu moins touchant, moins irréconciliable : il excuse maintenant, ou veut faire excuser au moins une de ses formes, le dogmatisme moral. D'un bout à l'autre de la première édition, Kant déclarait que sa recherche n'avait qu'une utilité « purement négative ». Ici, dans l'intro-

duction, il corrige et ajoute : « au point de vue de la spéculation[1]. » Et, comme si cet aveu ne suffisait pas, il essaye d'établir dans la préface (voy. trad. Barni, p. 30) qu'aux deux points de vue, pratique et spéculatif, « elle a une utilité *po itive* de la plus haute importance. » Désirez-vous savoir en particulier quelle est cette utilité de la critique par rapport à la métaphysique? En établissant que les objets doivent se régler sur nos connaissances à *priori*, intuitions pures, concepts, idées, la *Critique* révolutionne toute la méthode : elle n'explique pas seulement comment la connaissance *à priori* est possible ; elle nous donne, ce qui ne vaut guère moins, les lois *à priori* de la nature ; elle replace la métaphysique dans la route royale. Il s'agit de « l'établissement d'une solide métaphysique, *appelée à mériter le nom de science*, et qui pour en être digne doit être nécessairement traitée *d'une manière dogmatique*, » et la méthode à suivre n'est autre que « la méthode sévère de l'illustre Wolff, le plus grand des dogmatiques ! » Impossible d'en douter : ce langage dépasse les discrètes indications de la première édition sur les rapports de la critique et de la morale ; la pensée a dévié.

Ce changement de front doit être expliqué. De toutes parts on avait attaqué, répudié, condamné « l'idéalisme universellement destructeur » de la première édition (*alles zermalmende Idealismus*) : Mendelssohn plus qu'aucun autre avait abusé de cet argument. C'était un obstacle et un grave, à la diffusion des idées critiques, à leur vulgarisation, si l'on réfléchit à la situation philosophique de l'époque, à l'influence encore souveraine du théologisme. Le reproche, on le sait, avait vivement frappé Kant : il se sentait forcé de réagir contre une fausse interprétation. Le changement est d'ailleurs plus apparent que réel. La première édition disait : La Critique laisse intact le but suprême de la raison pratique (la question morale), attendu que si au point de vue spéculatif on n'a aucune raison d'affirmer l'immortalité, la liberté, Dieu, la critique nous laisse l'espoir d'être plus heureux au point de vue pratique. Ici, on parle de « supprimer le savoir pour faire place à la croyance ». Mais les grandes lignes restent. — Quant à l'utilité positive de la critique au point de vue spéculatif, ne nous y trompons pas, elle est nulle ; c'est une fausse piste. Toute connaissance transcendante, toute métaphysique dogmatique est une chimère : voilà le centre de gravitation invariable de la pensée critique. Preuve : dans le « passage à la déduction transcendentale, » il est encore parlé de cette utilité spéculative positive ; mais ce que Kant met au premier plan, c'est encore et toujours cette conclusion « que les catégories sont les conditions *à priori* de la possibilité de l'expérience » et n'ont pas d'autre usage légitime.

1. La traduction Barni enregistre cette importante correction (*Introd.* § VII, p. 68), sans en signaler la date. Il serait à souhaiter que cette traduction, d'ailleurs si méritoire, fût mise au niveau des travaux récents sur Kant et le texte corrigé de la *Critique*.

Il faut choisir : ou bien la philosophie critique est une théorie positive des sciences *à priori*, ou bien elle n'est que la détermination des limites de la connaissance (*Grenzbestimmung*). Divers penseurs ont adopté la première interprétation, mais elle n'a d'autre base que les gauches déclarations de la nouvelle préface ; en soi, l'étude minutieuse de l'œuvre critique tout entière le démontre, elle est erronée. On pourrait être tenté d'invoquer à l'appui de cette thèse le caractère rationaliste de la nouvelle Introduction. Il y est parlé, en effet, de « la possibilité de l'usage de la raison pure dans l'établissement et l'affermissement de toutes les sciences qui impliquent une connaissance spéculative à *priori* de leurs objets : mathématiques pures, science pure de la nature, métaphysique à titre de disposition naturelle, métaphysique comme science. » Il semble donc bien que ce soit moins la délimitation critique négative que la démonstration positive de la possibilité des trois sciences aprioriques qui constitue le fond de la recherche. Ce n'est là pourtant qu'une apparence. Toutes ces questions étaient déjà indiquées dans l'Introduction première, mais aussi subordonnées à la déduction, c'est-à-dire à la pensée critique, comme dans la nouvelle Introduction. Loin d'être atténué, le rapport avec le scepticisme est plutôt accentué : Kant se demande toujours si l'on peut « étendre avec confiance notre raison pure, ou bien s'il faut lui assigner des limites précises et déterminées. »

Veut-on maintenant une réfutation tout à fait topique ? Que l'on cherche à faire concorder la nouvelle position de la question et sa division en quatre parties avec la division même de l'ouvrage. C'est chose absolument impossible. L'esthétique et l'analytique devraient répondre à la question de la possibilité de la mathématique pure et de la science pure de la nature, et pourtant rien de sérieux n'y est changé. La dialectique correspondrait aux deux autres questions : Comment la métaphysique est-elle possible à titre de disposition naturelle ? — Comment est-elle possible à titre de science ? Or ni la marche de la démonstration, ni la tournure de l'argumentation ne trahissent pareil souci. Comment croire que, s'il eût réellement existé dans l'esprit de Kant, ce grand penseur n'eût jamais exécuté cette métaphysique systématiquement complète ? Ce qu'on a pris pour une déviation de principes et un retour au rationalisme n'est qu'un éclaircissement de la pensée primitive ; mais Kant a eu le tort de provoquer par ses gaucheries un aussi grave malentendu.

On arriverait à la même conclusion en comparant l'objet prétendu de l'esthétique et son objet véritable. Toute l'argumentation sur l'espace loin d'être une théorie de la mathématique pure (celle-ci se trouve dans la *Methodenlehre*, ch. I, sec. 1), n'est qu'une explication transcendantale de l'intuition *à priori* de l'espace.

L'attitude de Kant en face de l'idéalisme est, cette fois, d'une netteté indiscutable. L'idéalisme transcendantal, pour le fond, ressortait de l'esthétique. La seconde édition, sans en rien dire, modifie l'esthétique

de manière à écarter la question d'idéalisme : remarquez en particulier la distinction entre l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle, et le passage où Kant déclare que les phénomènes des choses ne doivent pas être considérés comme de simples apparences. La « remarque générale sur le système des principes » vise le même but. Le chapitre sur les phénomènes et les noumènes renferme une correction importante : « La division des objets en phénomènes et noumènes, et du monde en monde sensible et monde intelligible, disait la première édition, ne saurait aucunement être admise ; » Kant ajoute « dans le sens positif ». Donc un monde intelligible au sens négatif, le monde des choses en soi, est directement reconnu. La distinction entre *penser* (*denken*) et *connaître* (*erkennen*) est aussi précisée davantage et étendue aux choses en soi. *Penser* se dit de toute représentation qui ne renferme point de contradiction en soi : *connaître* ne peut se dire que d'un objet dont la possibilité réelle ou la réalité objective est mise en évidence. L'incognoscibilité nécessaire des choses en soi et la nécessité de les penser vont ici de pair, comme dans la deuxième préface. Ce *penser* qui nous mène aux choses elles-mêmes est du reste un penser *à priori*, par le moyen des catégories, « en tant que celles-ci ont un champ illimité » (trad. Barni, tome I, p. 190, note). L'argument employé pour prouver l'existence des choses est du reste toujours le même : c'est une conclusion naïvement tirée de la réalité du phénomène.

La *Réfutation de l'idéalisme* nous montre Kant emprisonné dans ses idées premières, pris au piège de la *Grenzbestimmung* critique, impuissant à sortir du réseau de représentations et d'intuitions soumises à des formes et à des concepts, pour montrer du doigt la chose en soi. La première édition contenait cet aveu : il se pourrait que « toutes nos perceptions dites extérieures ne fussent qu'un simple jeu de notre sens interne ». Mais plus loin Kant se prononçait clairement (4e paral. trad. Barni., vol. II, p. 450) : « Par idéaliste, on doit entendre non pas celui qui nie l'existence des objets extérieurs des sens, mais celui qui ne veut pas accorder que cette existence nous est connue *par une perception immédiate*, et qui conclut de là que nous sommes dans l'impossibilité d'être jamais assurés complètement de leur réalité par aucune expérience. » C'était écarter le problème de l'existence des choses en soi, et en effet la question ne se posait pas pour Kant à cette époque.

A l'heure actuelle, la question est posée, et Kant se voit forcé de la résoudre. De là sa *Réfutation*. La réalité des phénomènes extérieurs, dit-il, est aussi certaine que la réalité de notre propre existence, attendu que la détermination de notre existence interne selon l'ordre successif du temps n'est possible que par une chose permanente distincte du moi, et non point par la simple représentation d'une chose en dehors de moi. Des choses en soi existent aussi nécessairement que le moi empirique et que le moi en soi. — Cette démonstration, dit B. Erdmann, interprétée du point de vue critique, renferme une

visible contradiction ; elle fait manifestement un usage transcendant des catégories de la réalité, de l'existence, de la substance, et médiatement de la causalité. De plus, elle n'atteint pas son but : en partant de l'existence du moi empirique, Kant pourrait simplement conclure que la détermination du moi dans le temps suppose quelque chose de permanent, qui ne peut pas se rencontrer dans le moi empirique. Ce permanent est-il dans le moi transcendantal ou dans l'objet transcendantal ? Kant ne peut le décider.

D'où vient maintenant que la nouvelle démonstration fasse choix, pour réfuter l'idéalisme, du concept de permanence ? La raison en est que Kant veut répondre en même temps à la polémique d'Ulrich. C'est en effet sur le concept de permanence qu'Ulrich s'était appuyé pour dire qu'en dehors des phénomènes nous devons encore admettre des noumènes comme causes de ceux-ci ; et il en tirait cette conséquence : les noumènes peuvent aussi être connus. Kant pare le coup dans sa *Réfutation* : on peut bien démontrer qu'il doit exister des choses en soi, il l'accorde et le prouve par l'exemple ; mais celles-ci restent absolument inconnaissables pour nous. C'est la polémique d'Ulrich qui lui a suggéré l'idée de cette nouvelle réfutation, et il continue à ne point voir, tant il était dès l'origine éloigné de tout doute sur ce sujet, qu'en reconnaissant là un problème il aboutit fatalement à une contradiction avec ses propres principes.

En somme, point de preuve démonstrative de l'existence des choses en soi ; et malgré cela la réalité de ces choses est maintenant mise sur le même rang que la limitation critique du savoir à l'expérience possible. Il y a plus. Dans la nouvelle préface, Kant indique un moyen de déterminer avec des *data* pratiques le concept transcendant de la chose en soi. La raison spéculative établit simplement la possibilité logique de l'objet transcendantal et de la liberté transcendantale : la raison pratique, complément nécessaire de l'autre, en fait voir la possibilité réelle. Les principes rationnels pratiques, comme *data à priori*, voilà le « quelque chose de plus » qui transforme la possibilité logique en possibilité réelle. C'est la raison pratique qui donne aux fondements de la théorétique leur valeur objective. Evidemment, la définition de la possibilité réelle d'après la première édition, ou l'accord avec les conditions formelles de l'expérience tant concepts qu'intuitions, n'autorisait à prévoir aucune extension semblable. L'idée est nouvelle, elle dépasse les *Fondements de la métaphysique des mœurs ;* peut être est-elle apparue à Kant au moment même où il achevait sa deuxième édition, comme un moyen d'écarter plus complètement encore le reproche d'idéalisme. Selon toute vraisemblance, Kant n'était point satisfait de sa démonstration théorétique : quelques années plus tard, on le voit en effet soumettre à son élève Kiesewetter une nouvelle réfutation de l'idéalisme problématique (voy. *Œuvres* de Kant, éd. Hartenstein, tome IV, p. 502). D'autre part, il est à croire que pendant le remaniement de la seconde édition Kant se sera trouvé au fort de ses travaux éthiques : en juin

1787, la *Critique de la raison pratique* était prête pour l'impression.

Reste une dernière partie, très importante, de la doctrine des choses en soi, la plus profondément modifiée de toutes : la théorie du moi.

La première édition, par l'entière coordinatiou du temps et de l'espace, étendait au sens interne l'idéalité reconnue des sens externes ; Kant y assimilait complètement les deux sortes de sens. Avec l'édition nouvelle (voy. *Esthét.*, Remarq. génér., § II, Déduction transcendantale, §§ 24-25, Paralogismes de la raison), la théorie de Kant sur la manière dont la sensibilité est affectée par l'entendement est développée et éclaircie. Sur ce point particulier, c'est encore la doctrine primitive, mais précisée. Ce qui semble tout nouveau, c'est que l'intuition intellectuelle se trouve transportée au sens interne ; mais la première édition ne faisait-elle pas déjà de l'intuition intellectuelle l'organe du noumène positif ? et d'ailleurs ce n'est toujours qu'un concept limitatif. Pourtant, nous assistons ici à un effet en retour de la théorie transformée de la chose en soi : le rapport de l'aperception au moi transcendantal est entièrement changé, et Kant s'éloigne autant que possible de lui-même. « Comme *intelligence et sujet pensant*, dit-il, je me connais moi-même comme objet pensé en tant que je suis donné à moi-même dans l'intuition non pas seulement de la même manière que les autres phénomènes, tel que je suis devant l'entendemeut, mais comme je m'apparais à moi-même. » Que faut-il entendre par ce moi « comme intelligence et sujet pensant » ?

La nouvelle position du moi vis-à-vis des catégories n'est point, comme on l'a cru longtemps, sans importance ; au contraire, les conséquences que Kant tire de là font éclater le contraste entre la première et la seconde manière de voir. D'après la première édition, le moi logique devait être pensé comme existant, et cependant, vu l'enchaînement parfait du système, ni la catégorie pure ni l'empirique n'étai applicable à cette existence : la catégorie pure était en propre contradiction avec le sens d'existence, l'autre avec le sens de moi logique. Ici (deuxième édition), la contradiction est transformée. Le moi intellectuel, grâce à sa nouvelle position vis-à-vis des catégories, est défini « l'être qui en fait existe comme un réel pour la pensée en général ». La catégorie de l'existence ne cesse pas d'être coordonnée aux autres ; mais par cela que, comme fonction purement logique, elle doit poser l'existence de l'être, elle est en fait totalement hors de pair avec les autres. Par les autres catégories comme fonctions purement logiques, le moi ne saurait être pensé d'une façon déterminée : au point de vue de l'existence, le moi est inséparable de cette affirmation que le moi en fait existe. Le contraste entre cette catégorie de l'existence et les autres, négligé dans la première édition, est ici expressément reconnu et mis en évidence. L'existence du moi est devenue en effet pour Kant un problème au même titre et dans le même sens que l'existence des choses. Aussi le voit-on dès 1786 préparer les voies à cette transfor-

mation de sa théorie du moi attaquée par Garve et Pistorius. Cette démonstration de l'existence du moi est le pendant de la démonstration de l'existence des choses en soi. Seulement il y a cette différence. Pour faire admettre un substrat permanent des phénomènes internes, il est ici de toute impossibilité de chercher un point d'appui parmi ces phénomènes, dont le flux est perpétuel : il faut, bon gré mal gré, que l'existence du moi soit posée comme immédiate. Or impossible d'employer à cet effet la catégorie de l'existence, ni comme catégorie pure, ni comme catégorie empirique. Restait une seule issue : considérer l' « existence » comme *avant-catégorie* (*noch nicht Kategorie, noch keine Kategorie*), et c'est la solution à laquelle Kant se résigne. « Les modes de la conscience de soi dans la pensée pure, dit-il, ne sont *pas encore des catégories,* » et conséquemment la conscience du sujet déterminant ne saurait être un objet du sens interne (paralog. de la R., texte original de la deuxième éd., page 407 ; — Cf. *ibid.*, p. 422, note : die Existenz ist hier noch keine Kategorie).

La théorie du moi, pas plus que la doctrine des choses en soi, ne trouve là sa conclusion dernière : Kant le sent fort bien. Cette conclusion est renvoyée à la *Raison pratique.* « Supposé que l'on découvre plus tard, est-il dit à la fin de la critique de la psychologie rationnelle, des lois morales à *priori*....., alors se découvrirait une spontanéité du moi par laquelle notre existence (*Wirklichkeit*) serait déterminable sans avoir besoin de recourir aux conditions de l'intuition empirique. » Ainsi se trouve affirmée une fois de plus la possibilité d'un usage transcendant, mais pratique, de la raison. Comment Kant peut-il y prétendre sans contredire le résultat critique de la déduction ? L'artifice de tout à l'heure nous l'explique : cela est possible à la condition de considérer les catégories à l'état de « noch nicht Kategorien », à l'état de « fonctions logiques », les catégories mêmes ne devant à aucun titre, bien entendu, servir de moyens ou d'instruments de construction. Pour réaliser et incarner en une existence définie l'idée théorétique l'intuition empirique continuera d'être rigoureusement interdite : mais les *data à priori* sont là pour suppléer à l'insuffisance et à l'incapacité de celle-ci.

La préface de la seconde édition déclare que rien n'a été changé « ni aux propositions mêmes de la première *Critique*, ni à leur mode de démonstration. » Evidemment le « Hume prussien » se trompe, mais de bonne foi : la métamorphose était moindre pour lui, et moins visible, qu'elle ne l'est pour le lecteur. Commencée avec les *Prolégomènes* la déformation de la pensée kantienne s'achève avec la *Critique de la raison pratique,* où Kant ne craint plus de présenter la morale et ses principes comme la clef de voûte de tout son édifice philosophique. De sorte que, après avoir usé de la plus merveilleuse puissance d'analyse pour démontrer le néant de de tout dogmatisme métaphysique, la vanité de toute monadologie, Kant ramène la vieille ontologie, vaincue et mourante, par une porte dérobée, celle de l'impératif catégorique.

Ainsi est demeurée jusqu'à nous, livrée au plus étrange conflit intérieur, la doctrine de Kant, avec deux pôles : l'un négatif, critique, tourné vers l'idéalisme; l'autre positif, dogmatique, orienté vers le monde des choses en soi et des monades. La philosophie nouvelle finit sur cette crise, produit d'une dialectique plus spécieuse et plus raffinée, certes, que l'ancienne, la dialectique de la raison pratique.

ALBERT DEBON.

J. Tissot. — ESSAI DE PHILOSOPHIE NATURELLE. 1re partie : *Les agents naturels. La constitution de la matière. La constitution des êtres organisés.* — Constantine, typographie J. Beaumont, 1880. — In-16, 696 pages, 2 planches lithographiées, post-date de 1881 sur la couverture. — Paris, Germer Baillière.

Lorsqu'Angelo Secchi publiait son remarquable ouvrage de l'*Unità delle forze fisiche*, il ajoutait en sous-titre : *Saggio di filosofia naturale.* C'est dans le même sens qu'il faut entendre l'intitulé adopté par M. Tissot. Ingénieur en chef des mines du département de Constantine, c'est d'ailleurs, nous dit-il, en dressant la carte géologique de cette région, qu'il a été conduit à préciser, à coordonner et à formuler ses idées sur le mécanisme de l'univers, sur son origine et ses destinées.

Mais l'illustre jésuite romain se trouvait obligé d'écarter de son travail toute question sur laquelle se prononce l'Eglise catholique. Il n'en est pas de même de notre compatriote, qui se déclare nettement panthéiste. Après un second volume consacré au détail du mécanisme cosmique, stellaire et géologique, — volume dont il publie dès aujourd'hui la table des matières, — il nous promet de développer dans une troisième partie les conséquences et la portée pratique de ses doctrines philosophiques, dont il donne seulement aujourd'hui l'avant-goût par l'exposé général de ses principes. La plus grande partie de son livre est donc réservée à la mise en lumière de ses conceptions physiques et de leurs suites les plus importantes.

Il convient sans doute de distinguer dans M. Tissot, d'une part le physicien, de l'autre le philosophe. Ce que disait l'auteur du *Timée* est toujours vrai; avec le second, on peut être rigoureux et exiger des démonstrations bien valables; du premier, dès qu'il ne s'agit plus d'observer et de décrire les phénomènes, mais d'en donner une explication générale, il suffit de réclamer un système plausible et bien lié.

Il prend forcément des hypothèses comme point de départ; il n'y a qu'à ne pas en oublier le caractère. Car toute nouvelle hypothèse qui se prête à l'explication de la nature est par là même favorable au progrès de la science, les conséquences qu'on en tire provoquant de nouvelles recherches; elle doit donc être encouragée jusqu'au jour où son impuissance éclate en présence d'une découverte inattendue.

Comme théoricien de physique, M. Tissot possède une réelle compé-

tence ; ses idées sont neuves, hardies et ingénieuses. Somme toute, il me paraît avoir satisfait aux conditions du difficile problème qu'il s'est posé. Malheureusement, son livre, au point de vue de la composition, présente certains défauts qui peuvent nuire au succès de ses opinions.

Depuis le jour où il a commencé l'exécution de son projet, il a été naturellement conduit à modifier à plusieurs reprises ses hypothèses, et, par suite aussi, ses conclusions. Il aurait donc convenu, en bonne logique, qu'une fois son volume écrit, il le refondît complètement et nous présentât son œuvre sous la forme du développement didactique d'un système parfait de tous points dans la pensée, avant de se formuler sur le papier. M. Tissot a préféré nous faire assister à l'évolution de ses idées; nous ne le voyons apporter à ses hypothèses les changements nécessaires qu'au fur et à mesure des besoins que révèle la poursuite de l'explication des phénomènes. On doit donc chaque fois se demander ce qui reste valable dans les déductions antérieures, et trop souvent, de guerre lasse, on est forcé d'en croire l'auteur sur sa parole. L'œuvre, en fin de compte, laisse l'impression d'avoir été écrite à la hâte, par morceaux détachés, avec une sorte de fièvre ; c'est moins un essai qu'une suite d'essais différents dont nous sommes tenus au courant; et ce n'est qu'à la fin que nous pouvons réellement constater, comme résultat d'ensemble, un système suffisamment précis et coordonné.

Nous allons essayer de retracer les principales lignes de ce système. Le point de départ est identique à celui de Secchi; il n'y a point de forces dans la nature; il n'y a que de la matière en mouvement et des communications de mouvement par contact.

Je suis d'accord avec l'auteur pour reconnaître dans cette thèse la conséquence logique du principe de la conservation des forces vives. Du moment au moins que l'on admet, avec la vérité de ce principe, la réalité objective de la matière, la force ne peut plus être conservée que comme une notion subjective. En particulier, l'hypothèse, assez en faveur aujourd'hui, de l'atome sans dimensions, centre de forces agissant à distance, apparaît comme une pure fiction, peut-être commode au point de vue mathématique, mais sans valeur en tant qu'explication des faits. Il faut bien admettre en effet qu'il y a une certaine distance en deçà de laquelle deux de ces atomes-points ne peuvent se rapprocher; on a donc simplement, et sans aucun avantage, substitué comme impénétrable une sphère idéale à la sphère matérielle, une fantaisie de l'imagination à la réalité tangible. Si obscure que soit celle-ci, on ne l'a éclairée en aucune façon.

La possibilité d'une explication mécanique de la nature a d'ailleurs des bornes devant lesquelles il faut savoir s'arrêter. Ce qu'il s'agit de faire, c'est de ramener tous les phénomènes à un seul fait-type qui nous soit suffisamment familier, mais qui, au fond et en soi, nous restera dès lors entièrement obscur, sauf en ce qui concerne les lois mathématiques auxquelles on parviendra à le soumettre plus ou moins

complètement. D'après ce que nous avons dit, pour M. Tissot comme pour Secchi, ce phénomène type est le choc de deux corps.

Il faut toutefois se représenter le choc de deux atomes; s'ils sont durs, on ne peut maintenir le principe de la conservation des forces vives; s'ils sont parfaitement élastiques, nous ne pouvons nous les figurer autrement que comme compressibles au moment du choc, par conséquent poreux, par conséquent divisibles; dès lors, ce ne sont plus de vrais atomes.

Pour échapper à ce double écueil, M. Tissot a finalement recours à l'hypothèse des atomes-tourbillons de sir William Thomson, qu'il déclare d'ailleurs ne connaître que par ce qu'en dit M. Wurtz dans sa *Théorie atomique*. Peut-être une étude plus approfondie de cette ingénieuse hypothèse l'eût-elle conduit à modifier la forme sous laquelle il la présente.

Les anneaux-tourbillons ont été étudiés mathématiquement et expérimentalement; pour en préciser le concept, il est essentiel de distinguer les deux ordres d'idées, absolument différents l'un de l'autre.

L'ouvrage de M. Wurtz contient au reste une légère inexactitude qui ici a son importance. L'anneau-tourbillon (*Wirbelring*), réalisé expérimentalement, n'est nullement le fil-tourbillon (*Wirbelfäden*) d'Helmholtz, dont la section est infiniment petite et dont la périphérie est formée de lignes-tourbillons (*Wirbellinien*), c'est-à-dire de lignes centrales de tourbillons infiniment petits. Or ce n'est qu'à ces lignes et fils-tourbillons que s'appliquent les théorèmes d'Helmholtz sur leur persistance indéfinie lorsqu'ils existent au milieu d'un fluide remplissant certaines conditions.

M. Tissot imagine un fluide parfait, indéfini, continu, incompressible, n'offrant aucune résistance au mouvement, — l'*Un-Tout*, — à l'intérieur duquel existent des mouvements tourbillonnaires affectant la forme d'anneaux et de dimensions assez petites pour échapper à la perception de nos sens. Si ces tourbillons sont indestructibles et indivisibles, s'ils conservent, en toutes circonstances, leur individualité propre, ils peuvent jouer le rôle d'atomes dans une conception mécanique de l'univers.

Pour examiner la valeur réelle de cette conception de l'univers, nous mettrons à part l'infinitude de ce dernier, conséquence nécessaire de la thèse mécanique, car un univers fini ne peut se comprendre qu'avec des forces agissant à distance.

Nous restons dès lors en présence d'hypothèses qui reviennent à celles d'Helmholtz, sauf que les fils-tourbillons circulaires de celui-ci sont supposés groupés en anneaux-tourbillons auxquels on attribue la même propriété d'indestructibilité.

Or les hypothèses d'Helmholtz ont un caractère de pure fiction mathématique; sans insister ici sur la notion de l'infiniment petit qui y figure, et dont le sens, parfaitement précis en mathématiques, ne se prête nullement à une représentation objective, il est clair que ces

hypothèses douent le milieu imaginé de propriétés absolument en désaccord avec celles des fluides que nous connaissons, ce qui entraîne à faire développer et varier constamment dans ce milieu, à la surface des anneaux-tourbillons, des forces d'une essence complètement mystérieuse. C'est être infidèle au principe fondamental de la thèse mécanique.

Pour s'attribuer ainsi le droit de créer des forces d'élasticité avec des formules mathématiques, ce n'était point la peine de nier les forces à distance, qui n'ont point d'autre origine. Il faut s'en tenir aux seuls faits précis sur le phénomène du choc, à savoir qu'il y a communication de mouvement au contact, que cette communication ne se fait qu'à la suite d'une compression réciproque et momentanée des deux mobiles entrechoqués, et qu'à tel degré de compression correspond telle quantité de force vive interchangeable.

Si nous examinons maintenant l'anneau-tourbillon au point de vue expérimental, c'est-à-dire en mouvement dans un milieu discontinu, la question change; nous n'avons plus devant nous une fiction, mais un fait qui peut servir de base à une hypothèse, et celle-ci peut paraître séduisante en ce qu'elle offre un moyen de concilier la divisibilité indéfinie de la matière, conséquence logique de la thèse mécaniste, avec la convenance d'attribuer à certains éléments l'indivisibilité que semblent réclamer les lois de la chimie. Que le milieu soit constitué d'une infinité d'anneaux-tourbillons de divers ordres de grandeurs, en tant que les phénomènes des chocs entre ces anneaux peuvent être soumis à des lois permettant leur indestructibilité, la représentation objective peut être satisfaisante. Chacun de ces tourbillons, jouant le rôle d'atomes, offre un point fixe où se repose l'imagination, qui n'a pas besoin d'aller au-delà. Mais la raison ne s'arrête pas; chacun de ces tourbillons impérissables lui apparaît comme un monde en soi, fermé pour l'extérieur, mais, en fait, aussi complexe, aussi inexplicable que le nôtre. On a reculé les limites de la difficulté, on ne la fera pas disparaître.

Quoi qu'il en soit, acceptons l'hypothèse de M. Tissot et voyons comment il la complète. Ces tourbillons, que nous pouvons désigner désormais sous le nom d'atomes, sont de trois ordres de grandeurs.

Le premier est celui des atomes de la matière pondérable et chimique, qui sont à des distances relativement grandes par rapport à leurs dimensions. Quoique leur substance soit une, leur masse ne dépendant que de leur volume constant, les différences des éléments mathématiques qui déterminent leur forme et leur énergie tourbillonnaire distinguent la nature chimique des corps simples, nature qui est invariable.

Le second ordre de grandeur d'atomes offre des dimensions négligeables par rapport à celles du précédent. Ces seconds atomes, à la différence des premiers, sont serrés les uns contre les autres de façon à n'offrir entre eux qu'un jeu très faible. Ils constituent l'éther *gravifique*, c'est-à-dire le milieu qui sert à expliquer particulièrement la gravitation.

Le troisième ordre d'atomes, de dimensions à leur tour négligeables par rapport aux seconds, est glissé dans les interstices du jeu très faible qu'offrent ces derniers; il constitue un second éther, dit *calorifique*, parce qu'il sert en particulier à expliquer les phénomènes de chaleur.

S'il n'y avait point d'atomes pondérables, l'éther gravifique serait homogène et isotrope; la présence des atomes plus grands y entraîne mécaniquement, comme résultat de leurs chocs contre ceux des éthers, la constitution, autour de chaque atome de matière pondérable, d'une atmosphère raréfiée d'atomes gravifiques et calorifiques. Cette atmosphère se limite à une certaine distance par une surface plutôt polyédrique que courbe, et que M. Tissot appelle le polyèdre de désorganisation. L'existence de cette atmosphère joue le plus grand rôle dans l'explication des phénomènes particuliers.

En fait, la distinction des deux sortes d'éther est l'idée vraiment neuve du livre, et, dans les applications qu'il en fait aux théories physiques, détail où nous ne le suivrons pas, l'auteur en a tiré un excellent parti. Il indique d'ailleurs comme à faire un certain nombre d'expériences dont le résultat peut confirmer ou infirmer ses thèses. A ce titre, son travail mérite la sérieuse attention des physiciens de métier, qui peuvent y trouver d'intéressants sujets de recherches nouvelles.

Je crois au reste, avec M. Tissot, que la distinction habituelle des atomes en deux ordres de grandeur seulement, matière pondérable et éther, est insuffisante pour l'explication des phénomènes. Aussi les physiciens ont-ils été amenés à soutenir sur la constitution de l'éther des théories contradictoires, entre lesquelles on choisit trop souvent d'après les besoins de la cause. La thèse nouvelle me paraît donc digne d'être mise à l'épreuve d'une étude sérieuse. Mais la confirmation qu'elle peut ainsi recevoir éventuellement ne sera point pour elle une consécration définitive; il restera toujours à savoir si la distinction en trois ordres est elle-même suffisante, s'il ne faudra pas plus tard aller plus loin, pour la plus complète explication des phénomènes biologiques par exemple, enfin et surtout si des distinctions de cette sorte ont une valeur objective et non pas seulement subjective, si en fait nous ne pouvons pas considérer la matière comme constituée de groupements offrant des degrés de stabilité relatifs et dont la grandeur descend une échelle indéfinie, soit respectivement des uns par rapport aux autres, soit, dans le sein même de chacun d'entre eux, pour les groupements inférieurs qui le constituent. Cette échelle devrait d'ailleurs être supposée partir des groupements que nous pouvons observer directement et pour lesquels la stabilité est la plus faible [1].

1. Qu'en descendant cette échelle, plus ou moins continue, il faille nécessairement s'arrêter à un minimum absolu, c'est, à mon sens, une illusion de l'imagination. Logiquement, les mathématiques n'ont réussi qu'en appliquant à l'infini, comme disait Pascal, les raisons du fini. Or elles sont désormais pour les sciences de la nature des auxiliaires trop indispensables pour ne pas imposer les conséquences de la même méthode.

J'ai résumé et critiqué les hypothèses primordiales de M. Tissot; je passe aux conclusions finales qu'il en tire pour la destinée de l'univers.

Convaincu d'abord de l'éternité et de la stabilité, au moins relative, de l'ordre de choses actuel, il s'est rallié aux doctrines les plus en faveur aujourd'hui; mais il présente le caractère de l'évolution de notre monde sous une forme essentiellement différente de celle que l'on est habitué à concevoir.

S'il est d'accord avec Herbert Spencer pour reconnaître la loi de l'instabilité de l'homogène, et par conséquent la périodicité des intégrations et désintégrations successives, ses théories le conduisent à réduire à des durées relativement très courtes les parties de ces périodes qui correspondent à la constitution et à la destruction de chaque système cosmique (un soleil et ses planètes). La nébuleuse n'est nullement un astre qui se forme; c'est de la matière dont le groupement n'a jamais pu acquérir des conditions de stabilité suffisantes et qui se dissipe plus ou moins lentement. Chaque astre est le siège d'un flux centripète d'éther, en sorte qu'au lieu de se refroidir il s'échauffe progressivement. A la fin, il éclatera brusquement, par suite de la trop grande condensation de la matière qui ne laissera plus de jeu au mouvement indestructible. La désorganisation sera complète, mais ne portant que sur les groupements de la matière pondérable; et celle-ci aussitôt, sous l'action du milieu éthéré, se précipitera vers de nouveaux groupements, semblables à ceux de l'ordre actuel, qui seuls offrent des conditions de stabilité convenables. De nouveaux astres renaîtront donc immédiatement et recommenceront à graviter et à rayonner entre eux.

Je ne discuterai point par le détail si ces conclusions sont absolument nécessaires d'après les hypothèses fondamentales; la déduction, comme celles de toutes les théories scientifiques qui nous prédisent la fin du monde, n'est en tout cas valable qu'en supposant l'univers fini. M. Tissot, qui le considère comme infini, croit néanmoins pouvoir imiter Clausius en posant l'équation générale entre les différentes sortes de forces vives qui existent dans cet univers. Quoi qu'il en dise, c'est un abus évident des mathématiques. Ces sciences fixent, pour l'emploi de la notion de l'infini, des règles précises, qui ici ne sont pas observées.

Le principe de la conservation des forces vives ne signifie aucunement que la force vive de l'univers est une quantité constante; une pareille formule est absolument vide de sens, car l'univers peut être infini, et dès lors, dans chacune de ses parties, la force vive peut varier indéfiniment. Or il s'agit précisément de savoir si pour une partie déterminée, notre monde solaire par exemple, il y a gain, perte ou équilibre, soit pour la force vive en général, soit pour telle force vive particulière (comme celle qui correspond au calorique), nécessaire à la conservation de l'ordre actuel. Si l'univers est infini, il est certain qu'aucun raisonnement *à priori* ne peut décider la question, et on ne peut faire appel qu'à l'expérience.

Ces réserves faites, les arguments de M. Tissot n'en sont pas moins aussi plausibles et aussi appuyés sur les faits d'observation que les arguments invoqués en faveur des doctrines courantes. Or savoir si la terre et le soleil, loin de se refroidir progressivement, s'échauffent au contraire, c'est à la vérité une question qui ne nous touche guère personnellement, vu la lenteur excessive avec laquelle s'accompliraient en tout cas ces variations. Mais on ne peut nier qu'elle ne soit d'un haut intérêt au point de vue des destinées futures de l'humanité, et elle acquerrait une importance pratique considérable, si l'on pouvait bien constater une variation dans un sens ou dans l'autre, et commencer dès lors à spéculer sur la durée des périodes de cette variation. Toute, fois affirmer dès maintenant que celle-ci, dans l'ordre de choses actuel-ne peut s'effectuer que suivant un seul sens, me paraît une conjecture très hasardée.

Des prédictions de ce genre ne sont qu'un naïf aveu de l'impuissance de la science. La déperdition de la chaleur solaire est tellement énorme, et nous sommes réduits à des hypothèses tellement vagues sur la façon dont il peut récupérer ses pertes, que nous concédons facilement qu'il faudra bien qu'il s'éteigne un jour. M. Tissot vient nous prouver qu'il doit recevoir au moins autant qu'il perd, mais à son tour dépasse le but en sens inverse, et fait finalement sauter l'astre du jour comme une machine surmenée. Ne peut-on trouver un moyen terme et garder un juste milieu?

L'objet de la science est-il tant d'expliquer comment le monde s'est formé? N'est-il pas plutôt de montrer comment il subsiste et quel est le jeu des agents naturels que nous utilisons? Or, si l'on néglige la donnée fondamentale de l'expérience, la stabilité actuelle, rien d'étonnant qu'on retrouve dans les conclusions l'hypothèse de l'évolution, implicitement admise dans les prémisses.

Oui, si la matière pondérable a été dispersée dans l'espace jusqu'à un certain degré, elle repassera fatalement par cet état de dispersion, je l'accorde; mais qui prouve vraiment qu'elle l'a jamais été? En quoi cet état de dispersion, plus ou moins prétendument homogène [1], est-il plus facile à concevoir et à expliquer que l'ordre actuel? Sachons résister aux duperies de l'imagination et nous borner à cet ordre actuel, en cherchant à y voir clair. Si nous y arrivons, au moins dans une certaine mesure, et si par suite nous déclarons cet ordre stable et immuable, il sera assez à temps, si l'on y constate plus tard un changement réel, de faire subir à la théorie les modifications indispensables et de laisser à l'évolution un jeu plus ou moins grand, d'après les faits observés et les conséquences qu'on pourra en tirer rigoureusement.

Quelles que soient cependant nos réserves et nos critiques en ce qui

1. L'homogénéité rigoureusement absolue de la substance matérielle totale, éther compris, n'est pas concevable avec le mouvement, ou alors elle subsisterait indéfiniment, comme le montre très bien M. Tissot au sujet de la loi d'Herbert Spencer.

concerne le domaine des théories scientifiques, nous ne pouvons que reconnaître à M. Tissot une réelle valeur en tant que physicien; mais, sur le philosophe, notre jugement ne sera point aussi favorable. Ce n'est d'ailleurs pas tant l'étrangeté et la hardiesse de certaines de ses thèses qui nous laissent une impression fâcheuse, que sa singulière tendance à adapter à ses idées des croyances théologiques, à voir dans des mythes purs une divination de la vérité, rendue possible, avant les découvertes de la science, par la transmission héréditaire, fût-ce d'un monde à l'autre. On a déjà passablement abusé parfois des doctrines de l'évolution, du transformisme et de l'atavisme; mais, après les idées innées, y trouver une sorte de consécration des *vérités révélées*, je crois qu'il sera difficile de mieux faire.

Que M. Tissot se plaise à faire ressortir dans son atome-tourbillon la trinité *substance, mouvement, forme*, et qu'il la compare à la trinité catholique, cela peut paraître une simple bizarrerie; mais qu'il voie dans ce rapprochement une preuve à l'appui de ses idées, cela, certes n'est point d'un bon augure pour la valeur de ses autres arguments. Qu'il croie à l'existence des bons et mauvais anges, libre à lui, bien entendu; mais qu'il motive son opinion autrement que par les croyances populaires, s'il est le premier à ne voir, dans les formes qu'affectent ces croyances, que des fantaisies de la superstition. Nous nous contenterons d'un bref aperçu des thèses soutenues par notre auteur.

L'attribut psychique de l'Etre universel doit se caractériser par les mots : connaissance et liberté, comme son attribut physique est réellement caractérisé par les mots: passivité et inertie.

L'attribut physique nous apparaît comme appartenant aux atomes éternels et indestructibles, sans commencement ni fin; mais ce fluide merveilleux, à la substance duquel nous les avons vu emprunter, n'est pas épuisé, puisqu'il est continu. Il peut y exister une autre sorte de tourbillons, ceux-là *rectilignes*, qui prennent naissance en s'engendrant les uns des autres, grandissent en se développant jusqu'à de certaines limites, et arrivent à grouper autour d'eux les atomes de la matière pondérable, de façon à constituer les germes des êtres organisés. Quand ces germes se développent, les tourbillons rectilignes se multiplient l'un par l'autre en restant en rapport entre eux, en sorte que l'un d'eux pourra concentrer en lui les consciences et les libertés élémentaires des autres.

Ces tourbillons rectilignes, conscients et libres, ne sont autres que les âmes; leur liberté ne peut changer la quantité de force vive de l'univers; mais ils n'en possèdent pas moins sur le mouvement de la matière groupée autour d'eux un pouvoir directeur qui rompt le fatal enchaînement des causes mécaniques.

L'âme naît donc, mais elle ne meurt point et subsiste avec son intensité tourbillonnaire au moment de sa séparation d'avec le corps. Dans cet état, elle échappe à l'action de la matière et n'agit plus sur elle; ce ne serait plus, à vrai dire, qu'un mouvement purement

idéal [1], s'il ne gardait pas un pouvoir d'action (bonnes et mauvaises inspirations) sur les tourbillons rectilignes des êtres vivants.

Mais de la sorte l'univers n'en acquiert pas moins une force vive psychique qui va toujours en s'accumulant aux dépens de la force vive mécanique. S'il en était toujours ainsi, les phénomènes du monde sensible finiraient par s'arrêter. Il faut donc que l'explosion finale de chaque monde soit assez forte pour détruire une certaine quantité d'âmes, les pires, parce que leur mouvement n'est point en harmonie suffisante avec l'ensemble. L'évolution recommence donc avec la même quantité de mouvement psychique, mais de meilleure qualité ; le progrès dans ce sens est indéfini. La limite idéale de ce progrès serait l'harmonie universelle de toutle mouvement psychique, conception qui correspond à celle du Dieu personnel, absolument invariable et souverainement parfait. Les théories spiritualistes nous indiquent donc où nous allons, comme les matérialistes nous disent d'où nous venons ; c'est aux doctrines panthéistes de M. Tissot qu'il faut demander ce que nous sommes.

Je ne discuterai point des fantaisies d'aussi haut goût ; elles sont un peu passées de mode depuis le *Timée*, où elles n'ont pas d'ailleurs la prétention d'être autre chose qu'un mythe. D'autre part, M. Tissot nous dit bien comment on peut faire cadrer, d'une façon plus ou moins forcée, son système physique avec les postulats de son sens intime, la liberté et l'immortalité de l'âme ; mais il ne discute ni ces postulats, ni les autres réponses qu'ils ont reçues. Il n'aborde pas de fait le terrain propre de la philosophie.

Je bornerai donc ici mon analyse de son livre, tout en regrettant de me voir forcé de laisser mon lecteur sous une impression qui peut facilement lui faire prendre le change sur la valeur incontestable de l'ouvrage. Comme physicien, quand il a devant lui, sinon des guides, au moins des modèles, comme Secchi, Saigey et Boucheporn, M. Tissot raisonne d'une façon plus serrée et donne des explications moins aventureuses que quand il s'agit des phénomènes psychiques ; mais, même sur ce dernier terrain, je me plais à relever sa thèse sur la possibilité de concilier la liberté avec le mécanisme des agents naturels. J'ai déjà eu l'occasion de soutenir ici même cette thèse après M. Naville [2], et je persiste à penser que, quelque lourds et inviolables que la science nous montre jamais les liens dont la nécessité nous enserre, ils nous laisseront toujours assez de jeu pour croire à un *clinamen*, comme aux temps de « Lucrèce et du vieil Epicure ».

PAUL TANNERY.

1. L'auteur est obligé de supposer que les mouvements de ces tourbillons rectilignes peuvent coexister distinctement en un même point de l'espace. Nous ne sommes donc plus dès lors en face d'une substance, mais d'une fantaisie sur l'espace pur.

2. *Revue philosophique*, mars 1879, 265 ; nov. 1879, p. 487 et suivantes.

REVUE DES PÉRIODIQUES ALLEMANDS

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
Tome 77. Supplément.

F. KERN : *Démocrite d'Abdère et les commencements de la philosophie morale en Grèce.*

L'œuvre de Démocrite, comme celle de la plupart des philosophes grecs qui ont précédé Socrate, est encore mal connue des historiens. On fait honneur à Démocrite de la théorie des atomes, qu'il paraît bien avoir reçue, presque définitivement constituée, des mains de son maître Leucippe; et l'on n'accorde qu'une attention distraite à ses conceptions morales, qui forment la partie vraiment originale de son œuvre. Lange, qui fait si bien ressortir le prix de la doctrine atomistique, mentionne à peine le nom de Leucippe. Ritter ne parle qu'avec dédain de la morale de Démocrite; et Zeller lui-même ne lui rend que très incomplètement justice. Kern prétend prouver, par l'examen attentif des textes édités par Mullach, « que la philosophie morale de Démocrite est plus pure, plus pratique et, au point de vue philosophique, plus vigoureusement démontrée que celle de son illustre contemporain Socrate, » bien que ce dernier ait incontestablement exercé une action autrement profonde et durable sur le génie grec et sur la philosophie. Après une intéressante discussion des récits contradictoires et également suspects que l'antiquité nous a transmis sur le caractère et la vie de Démocrite, Kern nous expose les principes et les applications principales de la doctrine eudémoniste, à laquelle Démocrite se rattache, comme Socrate, comme presque tous les philosophes grecs. Des citations bien choisies se mêlent fréquemment à la trame de cette exposition, et conservent aux idées du penseur d'Abdère leur couleur originale. L'auteur est amené, en terminant, à réfuter rapidement l'opinion paradoxale d'un récent historien de Démocrite, Rohde, qui croit pouvoir s'appuyer sur un passage de Diogène de Laerte pour nier l'existence de Leucippe.

BOLLIGER : *Le problème de la causalité* (Leipzig, Fernau, 1878).

L'ouvrage se divise en deux parties : une historico-critique et une théorético-spéculative. Les jugements historiques de l'auteur sont trop souvent discutables. Son empirisme excessif, le rejet de tout élément

à priori dans la connaissance, l'influence regrettable des théories herbartiennes compromettent l'originalité et la solidité de la doctrine proposée par Bolliger.

HELLENBACH : *Une philosophie du bon sens* (Vienne, Braumueller, 1876). — *L'individualisme à la lumière de la biologie et de la philosophie du présent* (*ibid.*, 1878). — *Les préjugés de l'humanité.* 2 vol. Vienne, Rosner. 1879.

L'idée dominante de la philosophie d'Hellenbach est de démontrer l'immortalité de l'individu, sinon la succession sans fin, du moins la série prolongée des formes variées de l'existence individuelle. L'auteur combat l'atomisme matérialiste et le monisme panthéiste, en tant qu'ils sont contraires à la permanence de la vie individuelle : mais il se rapproche d'eux par beaucoup d'autres côtés; et l'on est tenté souvent de ne voir en lui qu'un disciple tantôt des atomistes, tantôt de Schopenhauer.

Les arguments scientifiques d'Hellenbach en faveur de la doctrine individualiste qu'il soutient sont empruntés en partie aux récentes expériences du spiritisme. Il n'hésite pas à se rallier à l'hypothèse de Zœllner sur l'existence d'un espace à quatre dimensions, qui serait celui où se meuvent les esprits. On peut juger par là des vérités nouvelles qu'Hellenbach prétend substituer aux préjugés surannés dont il veut guérir l'humanité.

La philosophie italienne.

Sous cette rubrique, Conrad Hermann analyse rapidement un certain nombre d'ouvrages italiens sur la philosophie de l'histoire, sur le pessimisme de Schopenhauer (*Barzellotti*), sur la doctrine de l'association (*Luigi Ferri*). Il croit pouvoir en conclure que le pessimisme et le matérialisme répugnent aux dispositions présentes du génie italien. L'idéalisme est, selon lui, le besoin commun des esprits spéculatifs au delà des Alpes comme en Allemagne.

HERMANN SIEBECK. *Histoire de la psychologie.* 1re partie : La psychologie avant Aristote (Gotha, Perthes, 1880).

La psychologie, remarque Siebeck, est en voie de devenir une science indépendante et de se séparer, comme autrefois la physique, de la philosophie proprement dite. Elle emprunte aux sciences de la nature leurs méthodes et met à profit leurs découvertes, surtout celles de la physiologie. C'est le moment de jeter un regard sur le passé de la psychologie : l'histoire de ses premiers efforts, de ses tâtonnements successifs nous éclairera sur le sens et la portée de la transformation qu'elle subit aujourd'hui. La première partie du grand travail qu'entreprend Siebeck nous expose les tentatives de la psychologie en Grèce jusqu'à Aristote. Le second volume continuera cette histoire jusqu'à la

fin du siècle dernier. Le troisième embrassera les travaux des psychologues de notre temps, au sein de l'école des psycho-physiciens comme du côté des écoles opposées.

JEAN HUBER : *La mémoire* (Munich, Ackermann, 1878).

Cette intéressante monographie du regrettable auteur, sans méconnaître l'étroite dépendance de la mémoire à l'égard des conditions physiologiques de l'activité cérébrale, soutient que la part du moi, que la spontanéité de l'esprit n'en restent pas moins considérables, et ne sauraient être méconnues ou réduites sans compromettre l'explication cherchée.

J. H.v. KIRCHMANN : *L'objectivité des propriétés des choses, que la perception sensible nous manifeste* (Ueber die Gegenstaendlichkeit der in der Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften der Dinge). Leipzig, Koschny, 1879.

Kirchmann fait de l'espace une réalité extérieure, et considère l'esprit comme une substance étendue. Selon lui, les propriétés sensibles des corps ont une existence objective; et les choses sont belles indépendamment de l'esprit qui les contemple. Mais l'auteur ne réussit pas à rendre plus intelligible, par son opposition décidée au subjectivisme kantien, le caractère d'extériorité que nous attribuons spontanément aux qualités sensibles des objets.

RABUS : *La question logique,* au sujet du premier volume de la *Logique* de Wundt.

Rabus regrette que Wundt n'ait pas marqué avec une netteté suffisante la place qu'occupe la logique entre la psychologie et la théorie de la connaissance. La distinction des lois psychologiques et des lois logiques a souffert de cette confusion. Ni la définition du jugement, comme fonction analytique de la pensée, ni la division des jugements en des criptifs, narratifs et explicatifs ne nous font connaître la véritable essence du jugement. L'essai d'algorithmie, où Wundt s'inspire des récentes tentatives de la logique mathématique sur la quantification du prédicat, ne paraît pas avoir l'importance logique qu'on revendique pour lui. La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la discussion des principes de la connaissance. Elle contient assurément, comme celles qui la précèdent, des vues ingénieuses et neuves : mais il est fâcheux que l'auteur n'y ait point examiné la question capitale de savoir comment nous connaissons le suprasensible, qui se trouve toujours mêlé au sensible dans nos représentations.

ARTHUR RICHTER : *L'introduction de la philosophie chez les Allemands du VIe au XIe siècle.* 1re partie (Halle, 1880).

Richter ne se borne pas à mettre à contribution sur cet intéressant sujet les travaux de Ritter, de Prantl, de Kaulich, d'Ed. Erdmann. Il

remonte lui-même aux sources, et les documents inédits ne lui font pas défaut. L'œuvre et le rôle d'Alcuin et de son élève Hraban Maure, et surtout l'activité philosophique des moines de Saint-Gall et du plus remarquable d'entre eux, Notker Labro, sont étudiés avec un soin tout particulier par Richter.

KARL ROSENKRANZ et sa réforme de la philosophie, à propos du livre de Quæbicker : *K. Rosenkranz, étude pour servir à l'histoire de la philosophie hégélienne* (Leipzig, Koschny, 1879).

On peut, avec Quæbicker, rendre hommage aux qualités philosophiques, à la riche érudition, au talent d'écrivain, aux aptitudes variées de Rosenkranz, tout en reconnaissant l'insuccès complet de ses tentatives multipliées en faveur de la philosophie hégélienne. La science et l'histoire ont définitivement condamné la dialectique *à priori* de l'idéalisme absolu. C'est à Kant, à Leibniz et au platonisme, c'est à la conciliation de l'empirisme et du rationalisme sur les bases d'une solide théorie de la connaissance, qu'il faut demander les éléments d'une philosophie durable.

1881, 1re livraison.

EDMUND PFLEIDERER : *Le criticisme kantien et la philosophie anglaise* (3e article).

L'expérience est impuissante à démontrer la vérité de la loi morale; et toutes les tentatives de Hume, comme de ses prédécesseurs, pour fonder le devoir sur une sorte de consentement général, ont été définitivement condamnées par la profonde analyse de Kant. C'est la conscience seule, non pas celle du moi empirique, mais celle du principe raisonnable, impersonnel, qui vit en nous, qu'il faut consulter ici comme un juge souverain et sans appel. On dira peut-être que ce guide n'est pas infaillible, puisqu'il a égaré Kant lui-même. N'a-t-il pas, en effet, asservi sa pensée à un formalisme abstrait, qui ne sait plus voir dans l'amour désintéressé, dans le désir de l'universelle félicité, le principe vivant, le véritable moteur de la volonté morale?

Mais l'erreur psychologique qui empêchait Kant de faire une distinction suffisante entre l'amour désintéressé et l'amour égoïste ne saurait rien enlever à l'autorité de la conscience morale. Cette faculté engendre, par une sorte de création spontanée, les types divers de la perfection morale, et ne reconnaît qu'à elle-même le droit de les modifier, de les rectifier sous les leçons toujours utiles de l'histoire et de la vie.

SCHAERER : *Esquisse biographique sur Ferdinand Roese* (de Lübeck).

Notice intéressante sur la vie et sur les idées d'un penseur que des privations et des souffrances vaillamment supportées et un dévouement infatigable à la cause de la vérité, à défaut d'originalité et d'éclat, recommandent suffisamment à l'estime des amis de la philosophie.

SCHUPPE : *Le système de la logique fondée sur la théorie de la connaissance.*

Schuppe, pour prévenir ou dissiper les malentendus auxquels il se plaint que sa logique ait donné lieu, nous présente lui-même une analyse développée de son livre, s'attachant à en mettre en pleine lumière le dessein original et le plan. On sait déjà qu'il s'y propose surtout de démontrer que la logique ne peut construire une doctrine satisfaisante de l'affirmation, du jugement et du raisonnement, sans s'appuyer sur une solide théorie de la connaissance.

EUGÈNE WESTERBURG : *La critique faite par Schopenhauer de la théorie kantienne des catégories* (1er article).

Westerburg estime que la critique de Schopenhauer renferme les objections les plus décisives qui aient encore été dirigées contre la théorie kantienne des catégories. Elle est malheureusement déparée et nécessairement affaiblie par certaines inconvenances de langage, que rien ne saurait excuser lorsqu'il s'agit d'un Kant, et aussi par des malentendus et des erreurs graves. L'opposition fondamentale des deux philosophes au sujet de la théorie de la connaissance repose sur leur conception diamétralement opposée du rôle de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Schopenhauer rapporte à l'entendement ce que Kant attribue à la sensibilité; et à la raison, ce qui, pour son devancier, est l'œuvre exclusive de l'entendement. Selon Schopenhauer, la sensibilité nous fournit les intuitions; l'entendement élabore les concepts et les jugements. Schopenhauer ne rapporte à la sensibilité que les impressions purement subjectives (*Empfindungen*) : les intuitions empiriques sont toutes l'œuvre, plus ou moins instinctive, de l'entendement gouverné par le principe de causalité. Les opérations discursives, auxquelles nous devons les concepts et les jugements abstraits, sont, comme les raisonnements, des fonctions de la raison. C'est l'originalité incontestable de Schopenhauer d'avoir, le premier, montré que le monde sensible tel que la pensée vulgaire le perçoit, avant toute intervention de la science, avant l'application de nos facultés discursives, est déjà le produit, lentement bien qu'inconsciemment élaboré, de la faculté qui nous porte invinciblement à rattacher les effets à leurs causes. Dès son premier écrit, l'ingénieux essai sur la *quadruple racine du principe de raison suffisante*, Schopenhauer est pénétré de cette importante vérité. Il la reprend, et la commente avec une rare érudition scientifique, dans son second écrit *Sur la vue et les couleurs*. L'optique d'Helmholtz, comme l'a si bien démontré Zoellner, dans son livre *Sur les comètes*, s'inspire de Schopenhauer, beaucoup plus qu'elle ne l'avoue, dans l'analyse judicieuse à laquelle elle soumet les perceptions les plus élémentaires. Schopenhauer est conduit, par sa théorie, à réduire toutes les catégories au seul principe de causalité. Westerburg n'hésite pas à lui donner raison sur ce point. Il va même jusqu'à trouver que Kant n'a pas réussi, dans sa déduction transcen-

dantale, à démontrer à *priori* la vérité de la loi de la causalité, et que Schopenhauer seul l'a fait avec succès, grâce à sa découverte du caractère intellectuel de l'intuition.

RIBOT : *La psychologie allemande contemporaine.*

Lasson rend justice à l'exactitude et à la clarté du livre : mais il s'élève vivement contre la séparation de la psychologie et de la métaphysique, et contre la méthode physiologique de la psychologie nouvelle. Malgré les découvertes tant célébrées de la psycho-physique, l'origine de notre représentation de l'étendue est toujours aussi discutée. « La loi psychophysique de Fechner ne fait plus illusion qu'à son auteur. » Nous ne savons rien de plus qu'auparavant sur la transformation de l'excitation nerveuse en sensation. On voit, par les critiques passionnées de Lasson, que la psychologie sans âme est loin d'avoir triomphé de toutes les oppositions.

PENJON : *Berkeley, sa vie et ses œuvres.*

Lasson loue l'habile parti que l'auteur a su tirer des recherches de Fraser; mais rend justice en même temps au talent d'exposition et à l'originalité critique de l'historien et du penseur. Il ne trouve à reprocher à Penjon qu'une disposition, bien excusable sans doute, à surfaire le mérite et l'œuvre de Berkeley.

E. JOYAU : *De l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu.*

Cet estimable travail pèche surtout, aux yeux de Lasson, par un goût trop accusé pour les règles abstraites. Les effets de l'imagination n'y sont pas décrits assez vivement; et son action sur les autres facultés de l'esprit n'est que très incomplètement étudiée. On trouverait un utile complément sur ce point à l'œuvre de Joyau dans les écrits du second Fichte et de Frohschammer.

RABUS : *Les nouvelles tentatives sur le terrain de la logique chez les Allemands, et la question logique* (Erlangen. Deichert, 1880).

Ulrici se défend contre les objections adressées par Rabus à ses doctrines logiques; et particulièrement à sa théorie du principe d'identité et de celui de contradiction, ainsi qu'à la transformation du principe de causalité en une simple fonction analytique de l'intelligence.

EDWARD CAIRD : *A critical account of the Philosophy of Kant* (Glasgow, Maclehose, 1877).

A côté des écrits de Mahaffy et d'Adamson, l'ouvrage de Caird, qui ne consacre pas moins de 673 pages au seul examen de la *Critique de la raison pure*, témoigne de l'intérêt croissant qui s'attache, au delà de la Manche, à la philosophie de Kant. Caird met à contribution tous les travaux des derniers temps; mais il sait juger avec indépendance et

originalité. Ulrici regrette de ne pas trouver chez Caird, non plus que chez les autres commentateurs de Kant, la solution d'un problème capital pour l'intelligence et l'appréciation de la philosophie critique, à savoir d'où naît et comment prend fin le désaccord de la raison théorique et de la raison pratique.

FR. ZOELLNER : *Éclaircissement donné au peuple allemand sur le contenu et le but des essais scientifiques du même auteur.* Avec des attestations notariées et des témoignages scentifiques propres à défendre l'honneur publiquement offensé des sieurs Stade et Hansen. Avec un portrait de Hansen (Leipzig, Staackman, 1880).

Ceux qui s'intéressent aux débats des partisans du spiritisme et de leurs adversaires et qui ont suivi la polémique allumée dans ces derniers temps par les expériences du médium Slade et du magnétiseur Hansen, devant des professeurs de Leipzig tels que Weber, Fechner, etc., suivront avec curiosité le nouvel effort tenté par Zoellner contre les détracteurs des deux célèbres spirites.

2e livraison.

PFLEIDERER : *Le criticisme de Kant et la philosophie anglaise* (fin).

La science morale, Kant le reconnaît expressément, se constitue, comme toute autre science, par l'application d'un principe *à priori* aux données de l'expérience. La métaphysique des mœurs, pour parler le langage de la critique, analyse et démontre la règle abstraite du devoir; l'anthropologie détermine les cas particuliers auxquels la règle doit être appliquée. Mais Kant ne s'est pas proposé de construire définitivement la science morale : il lui a suffi d'en fixer le principe et d'en indiquer la méthode. Les critiques de Wolff contre la philosophie pratique du criticisme tiennent en partie à ce qu'il ne se rend pas suffisamment compte du dessein de Kant. L'examen défectueux des œuvres des philosophes du passé paraît être le défaut commun aussi bien des disciples que des adversaires actuels de Kant. Les uns et les autres croient trop aisément trouver dans les écrits du vieux maître l'égale justification de leurs critiques ou de leurs éloges. Il est de mode aujourd'hui, dans le monde des savants non moins que dans celui des philosophes, de revendiquer pour les théories nouvelles le patronage du grand nom de Kant. Ces hommages précipités ne sont pas moins dangereux pour la doctrine critique, dont ils dénaturent le sens et compromettent l'efficacité, que l'interprétation superficielle ou inexacte des partisans de l'empirisme anglais, comme Gizycki et Wolff.

KOCH : *Essai sur la mémoire*, accompagné de remarques sur les maladies de cette faculté.

L'auteur commence par nier que l'anatomie et la physiologie du cerveau aient réussi à expliquer les phénomènes de la mémoire. Il s'as-

socie aux objections d'Ulrici, de Liebmann et de Wundt contre ceux qui se croient en état de ramener aux combinaisons mécaniques de la substance corticale, à l'activité des cellules et à des filets nerveux, les souvenirs et les associations qui les relient entre eux. Mais il reconnaît que la mémoire dépend du cerveau et qu'elle en ressent toutes les altérations. L'étude psychologique à laquelle il croit prudent de se borner contient de judicieuses observations, de fines analyses. Nous y signalons une critique pénétrante et assez neuve de la théorie courante sur l'association des idées. Il ne suffit pas, selon Koch, pour rendre compte de ce fait, d'invoquer les rapports de ressemblance, de contraste, de contiguïté dans le temps et l'espace : les idées ne s'attirent les unes les autres que parce qu'elles ont des éléments communs. On s'explique ainsi l'association de certains sentiments et de certaines idées. Si la visite d'un lieu déterminé a provoqué en moi des sentiments d'une nature particulière, un air de musique, qui me cause des impressions du même genre, peut suffire à réveiller dans mon esprit le souvenir du lieu visité précédemment.

EUGÈNE WESTERBURG : *Critique par Schopenhauer de la doctrine kantienne des catégories* (2e article).

L'originalité de Schopenhauer est d'avoir fait ressortir la différence profonde de la connaissance intuitive, que l'entendement nous donne instinctivement du monde extérieur, et de la connaissance abstraite, à laquelle la raison et la science nous conduisent. Les fausses apparences, les illusions sensibles, auxquelles s'attache la première, dominent notre esprit en dépit des raisonnements convaincants de la seconde. Pour n'avoir pas su entendre le rôle de l'entendement et mesuré l'œuvre du principe de causalité dans le développement de la connaissance intuitive, Kant n'a vu dans les catégories que des fonctions de la pensée abstraite, discursive. Il a voulu les faire sortir de l'analyse des formes logiques du jugement. Schopenhauer n'a pas eu de peine à montrer tout ce qu'il y avait d'arbitraire dans ce procédé. Il est trop facile de reconnaître que la table des jugements est dressée artificiellement, en vue de légitimer la distinction des catégories, et que le nombre et la classification des catégories trahit le goût excessif de Kant pour la symétrie. La théorie de Schopenhauer explique mieux l'origine et le sens des diverses formes du jugement, au quadruple point de vue de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité. Elle est magistralement exposée dans son premier écrit, *La quadruple racine du principe de raison suffisante*. Malgré cette adhésion si décidée aux conclusions de Schopenhauer, Westerburg croit devoir en terminant justifier Kant contre certaines erreurs d'interprétation commises par son critique.

ROBERT ADAMSON : *La philosophie de Kant*, traduite par Schaarschmidt. Leipzig, 1880.

Thiele déclare se rallier, en grande partie, à l'interprétation donnée par Adamson à la philosophie de Kant. Elle a le grand avantage, sur

celle de Lange comme sur celle de Cohen, de ne juger l'œuvre du maître que dans son ensemble, de montrer que le criticisme kantien ne rejette pas absolument toute métaphysique, et d'avoir mesuré le rôle considérable qu'y joue le concept de l'intuition intellectuelle ou de l'entendement intuitif.

NICOLAS DE CUES : *Sa philosophie, par J. Uebinger*, inaug. Dissertation (Wurzburg, 1880). — *Principes de la philosophie de Nicolas de Cues, et particulièrement sa théorie de la connaissance, par Falckenberg* (Breslau, Koebner, 1880).

Avec la savante et exacte monographie d'Eucken, dont nous avons précédemment rendu compte, les études considérables que nous signalons, permettront d'apprécier dans le détail et l'ensemble le rôle et l'œuvre d'un philosophe qui sert de trait d'union entre le moyen âge et les temps modernes, et dont la doctrine semble bien contenir en germe les conceptions les plus diverses de la philosophie postérieure, depuis la monadologie de Leibniz et l'idéalisme de Fichte jusqu'au phénoménalisme de l'école positiviste.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

AHRENS. — *Encyclopédie juridique ou exposition organique de la science du droit privé, public et international sur les bases de l'éthique*, trad. de l'all. par A. Chauffard. 2 vol. in-8°. Paris, Thorin.

PIRMEZ (E.). — *De l'unité des forces de gravitation et d'inertie*. In-8°. Bruxelles, Bruylans-Christophle.

BLANC (l'abbé). — *Les nouvelles bases de la morale d'après Herbert Spencer : exposition et réfutation*. In-12. Lyon, Vitte et Perusset.

Dr DOHERTY. — *Philosophie organique. L'homme et la nature*. In-8°. Didier, Paris.

A. D'ASSIER. — *Essai de philosophie naturelle*. 3e partie : *L'homme*. In-12. Paris, Germer Baillière.

BÜCHNER. — *La vie physique des bêtes*, trad. par Ch. Letourneau. In-8°. Paris, Reinwald.

ROYER (Mme Clémence). — *Le bien et la loi morale : éthique et téléologie*. In-12. Paris, Guillaumin.

MACFARLANE. — *Analysis of Relationships*. In-8°. Edimburg.

FROSCHAMMER (J.). — *Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben*. In-8°. Ackermann, München.

SPITZER (Hugo). — *Ueber Ursprung und Bedeutung der Hylozoismus : eine philosophische Studie*. In-8°. Graz, Leuschner et Lubensky.

EUCKEN (R.). — *Zur Erinnerung an Krause : Festrede.* In-8°. Leipzig, Veit et Comp.

H. VAIHINGER. — *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft.* I. Bd. 1e Hälfte. In-8°. Stuttgart, Spemann.

TEICHMULLER (G.). — *Literarische Fehden im vierten Iahrhundert vor Chr.* In-8°. Breslau, Kœbner.

BENNO ERDMANN. — *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft : aus Kants Nachlass.* In-12. Kiel, Lipsius et Tischer.

RUNZE (Max). — *Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie.* In-12. Berlin, Duncker.

HEMAN. — *Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung : eine analytische Untersuchung.* In-8°. Leipzig, Hinrich.

LAZARUS. — *Erziehung and Geschichte : ein Vortrag.* In-12. Breslau, Schottländer.

P. ROMBERG. — *Filosofi och Religion, ett försök att fastställa gränsen emellan dem.* In-8°. Karlskrona.

DOM DI BERNARDO. — *Il Darwinismo e le specie animali.* In-12. Siena, Bernardino.

N. DI CAGNO-POLITI. — *Saggio di politica positiva.* In-12. Napoli, Jovene.

G. SEPILLI. — *Gli studi recenti sul cosi detto magnetismo animale.* In-8°. Reggio.

A. SIMONCELLI. — *L'uomo ed il bruto paragonati sotto l'aspetto psicologico-metafisico.* In-8°. Padova, Drucker e Tedeschi.

G. VADALA-PAPALE. — *Morale e diritto nella vita.* In-8°. Napoli, Dentken e Rocholl.

TRAINO (Tommaso). — *La morale di Herbert Spencer.* In-8°. Torino, Löscher.

BUCCOLA. — *Sulla misura del tempo.* II. *Il periodo fisiologico di reazione negli alienati.* In-8°. Reggio, Calderini.

TAMBURINI E SEPILLI. — *Contribuzioni allo studio sperimentale dell' ipnotismo.* In-8°. Milano, Rechiedei.

R. D'ALFONSO. — *Le done dei Vangeli.* In-12. Firenze, Le Monnier.

LOIS (Octavio). — *Recreaciones cientificas.* In-8°. Pontevedra, Antune.

Le propriétaire-gérant : GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Imprimerie Paul Brodard.

HERMANN LOTZE

SA VIE ET SES ÉCRITS

Trois mois après avoir quitté la chaire de philosophie, dans laquelle il avait été le successeur immédiat de Herbart, pour occuper celle de Hegel, Lotze a été enlevé inopinément par la mort au milieu des brillants succès qu'il obtenait à l'université de Berlin. Rodolphe-Hermann Lotze naquit dans cette partie de l'Allemagne qui peut se vanter d'avoir vu naître G.-E. Lessing et J.-G. Fichte. Il s'est toujours estimé heureux d'être le compatriote de ces héros de l'intelligence. De même qu'il rappelle Lessing par la supériorité de son style, par la tendance à présenter les choses d'une façon claire, naturelle, exempte de toute majesté guindée, de même, quand il voulait indiquer brièvement le fond de son système philosophique, il nous révèle sa parenté intellectuelle avec Fichte, dont la maxime : « La mission de l'intelligence ne consiste pas à connaître un *esse* obscur, mais à agir, » contient la vérité en des termes qui ont sans doute besoin d'être corrigés et développés.

Né le 21 mai 1817 à Bautzen, Lotze, dont le père était médecin militaire en Saxe, vint de bonne heure avec ses parents à Zittau et fit ses premières études dans le gymnase de cette ville. Dans cette ancienne institution qui remontait au siècle de la Réforme régnait une activité féconde, un joyeux entrain, grâce à la personnalité énergique du directeur Frédéric Lindemann, aux professeurs distingués parmi lesquels on comptait Léopold Rückert, plus tard professeur de théologie, grâce aussi à l'administration municipale, qui s'intéressait vivement à son gymnase, et au bourgmestre, le Dr Haupt, le père du philologue, le dernier représentant de l'indépendance et du caractère particulier aux villes impériales qui ont distingué pendant des siècles les six villes de la Haute-Lusace. Le petit nombre des élèves, qui généralement ne dépassait pas la centaine, ne pouvait qu'être avantageux à l'instruction de chacun en particulier. Cette école peut être fière d'avoir dans le cours de peu d'années préparé aux études universitaires Moritz Haupt, Ernest Apelt (le professeur de philosophie à Jéna, mort prématurément en 1859) et

Hermann Lotze, ainsi que d'avoir eu pour élève celui qui vingt ans plus tard traduisit en latin l'*Antigone* de Sophocle d'une manière élégante et magistrale, et cela uniquement pour se reposer des fatigues d'un travail intellectuel trop absorbant [1].

Au mois d'avril 1834, Lotze, âgé seulement de dix-sept ans, se rendit à l'université de Leipzig avec un goût très prononcé pour la poésie et les arts, et en même temps avec la pensée de devenir médecin comme son père. Il prit ses inscriptions comme étudiant en médecine et passa aux époques déterminées les examens prescrits pour les médecins dans le royaume de Saxe. Déjà, dans le registre du gymnase de Zittau, on peut lire (Pâques 1834), à propos de Lotze : « Il étudie la philosophie et les sciences physiques ; » cette note avait été faite probablement d'après les indications données selon l'usage par l'élève lui-même au moment de son départ. C'est là précisément une particularité chez Lotze dont les conséquences ont été si fécondes pour ses travaux philosophiques ; il s'est occupé de philosophie dès sa jeunesse ; il n'a pas été un de ces hommes de science qui, après avoir déjà des opinions toutes faites, se livrent accidentellement à la philosophie et travaillent à la solution de quelque problème. Mais d'autre part il n'a pas attendu non plus pour étudier les sciences physiques l'époque où ses convictions philosophiques eussent déjà été marquées d'une empreinte définitive. Il n'a pas simplement appris à connaître les résultats des recherches scientifiques quand déjà il avait des opinions toutes faites sur les principales questions de la philosophie, et quand ses travaux lui ont fait regretter en une certaine occasion de ne pas avoir étudié les sciences physiques ; l'expérience démontre que des connaissances scientifiques acquises dans de pareilles circonstances restent toujours, si étendues qu'elles soient, pour ainsi dire exotériques. Il a étudié les sciences naturelles pour se faire une carrière, et à l'âge normal et habituel ; de cette façon, il a reçu l'instruction scientifique réellement nécessaire au philosophe ; il n'avait pas seulement une connaissance vague des résultats acquis par les sciences physiques, mais il avait le sentiment direct du processus vital ; il savait par ses propres études et travaux la manière dont on procède dans les recherches scientifiques.

Celui qui se représente Lotze tel qu'il apparut plus tard dans le monde scientifique de 1850 à 1870 est surpris en entendant dire pour la première fois qu'il ne fut pas précisément poussé vers les études philosophiques par les tendances réalistes représentées à

1. *Antigona Sophoclis* fabula latinis numéris reddidit Herm. Lotze. Göttingen, 1857.

Leipzig d'une façon si énergique par Drobisch et Hartenstein à l'époque où Lotze étudia à cette université. Ce qui le conduisit d'abord aux études philosophiques n'avait aucun rapport avec la médecine et les sciences physiques; ce fut au contraire ce vif penchant pour la poésie et les arts qu'il ressentait déjà en venant à l'université. Ce sentiment le poussa d'abord vers l'esthétique, qui resta l'objet favori de ses études, vers la tendance idéaliste de la philosophie allemande moderne, vers ce grand cercle de vues larges développées par Fichte, Schelling et Hegel, non pas comme un système de doctrines fermé, mais comme une éducation intellectuelle d'un genre particulier; Chr.-Heinrich Weisze fut son maître. Lotze s'est expliqué à cet égard vingt années plus tard en rappelant « les belles années de sa jeunesse », et a déclaré expressément que, s'il doit mentionner une influence décisive exercée sur lui et dont les effets lui aient toujours été agréables, c'est l'enseignement de son excellent professeur et ami Weisze. Celui-ci ne l'avait pas seulement introduit dans de vastes domaines intellectuels, mais lui avait encore sur une question déterminée donné des notions tellement solides que jamais (nous pouvons rappeler ici la haute estime que Lotze a toujours professée pour l'esthétique de Weisze) il n'avait rencontré de circonstance extérieure ni trouvé de motif intérieur qui pût l'engager à renoncer à cette acquisition intellectuelle. Quant à d'autres parties des vues de Hegel et surtout quant à la forme dans laquelle le tout était présenté, les études scientifiques obligatoires pour le futur médecin lui donnèrent la ferme conviction qu'elles ne pouvaient pas se soutenir. Dans les cours préparatoires aux études médicales, il eut précisément pour professeurs Weber, Volkmann, Fechner (bien des années plus tard, il mentionnait avec reconnaissance Claus pour la partie pratique). Les mathématiques et la physique servirent toujours à Lotze de critérium pour ses idées relatives à la science et aux caractères qui la constituent. Il acquit la conviction que la philosophie idéaliste, telle qu'elle existe, n'a pas le caractère d'une science, mais plutôt celui d'un poème, d'une production poétique, d'un roman écrit en termes abstraits. Il lui parut de plus en plus évident qu'un système philosophique qui doit nous satisfaire, n'a pas le droit de traiter à la légère les conquêtes les plus glorieuses des travaux scientifiques modernes, les explications fournies par les mathématiques et la physique sur l'univers et de les rejeter dédaigneusement sans même les connaître. On comprend comment cette figure imposante qui apparaît à l'aurore de la science allemande moderne, enrichissant à la fois la philosophie, les mathématiques, les sciences physiques de ses conceptions grandioses et

de ses découvertes de génie, comment Leibnitz, dis-je, fut le philosophe vers lequel Lotze se sentit attiré et dont les ouvrages lui fournirent le moule pour son propre système du monde.

C'est en débutant ainsi que Lotze arriva au milieu des partis philosophiques à la position qu'il occupa vers le milieu des années 1850-1860, lorsqu'il expliqua dans les *Ouvrages polémiques* (*Streitschriften*, Leipzig, 1857) la marche de son développement intellectuel, suivant à peu près la direction réaliste de la philosophie allemande, lié avec les chefs de l'école de Herbart, qui représentait cette direction, regardé par beaucoup comme un disciple même de Herbart. A la vérité, Lotze n'a pas étudié à l'école de Herbart, et il n'a jamais pu s'assimiler la substance des doctrines particulières à ce philosophe. Mais il a toujours reconnu sans restriction les mérites de Herbart au point de vue de la méthode et de la didactique. Il a toujours regardé comme la gloire immortelle de ce philosophe et de son école d'avoir habitué de nouveau la philosophie allemande à l'ordre et à la discipline après qu'elle eut perdu de plus en plus le caractère d'une science à l'école de Hegel et de Schelling, et surtout d'avoir fait pénétrer en elle la conviction qu'avant tout elle doit être une *recherche scientifique*. Car la philosophie ne commence pas par la possession de la vérité; elle commence par les doutes, les obscurités, les contradictions qui oppriment l'âme humaine et réclament une solution. Il faut donc distinguer expressément deux choses : la recherche qui se propose d'abord d'arriver à la vérité, et l'exposition qui donne ensuite à la vérité acquise la forme systématique. Aussi l'idéalisme, quand même il aurait complètement raison au fond, doit être rejeté au point de vue de la méthode. D'où sait-il tout ce qu'il dit? quelle est la raison suffisante des assertions qu'il émet dès le début sans plus d'explication? Débuter ainsi de suite avec ce principe unique, absolu du monde et de son développement, ce serait peut-être un début convenable si nous étions des dieux, mais non, en tant que nous sommes des êtres finis, qui ne sont pas placés au centre de la création, mais excentriquement, au milieu du chaos des productions isolées de cette création. Lotze s'est trouvé absolument d'accord avec Herbart et son école dans cette conviction et dans cette persistance à enseigner que la philosophie doit avoir le caractère scientifique, que la philosophie doit être une science et le devenir toujours davantage.

Les études de Lotze furent couronnées d'un succès rapide et brillant. En mars 1838, il obtint le grade de docteur en philosophie, le 17 juillet 1838 celui de docteur en médecine (dissertation : *De futuræ biologiæ principiis philosophicis*). Après un court séjour à Zittau

qui fut plutôt consacré à la préparation à la carrière professorale qu'à l'exercice de la médecine, il retourna à Leipzig, se fit recevoir agrégé à la Faculté de médecine en automne 1839, quelques mois plus tard agrégé à la Faculté de philosophie. En 1843, il fut nommé professeur extraordinaire de philosophie à l'université de Leipzig, et à Pâques 1844 il fut appelé, sur les instances de Rud. Wagner le physiologiste, à Göttingue pour remplir la chaire laissée vacante depuis deux ans et demi par suite de la mort de Herbart.

C'est là un succès dans la carrière universitaire tel qu'on n'en peut concevoir de plus rapide. Cependant il est impossible de nier que ce succès n'a pas été favorable sous tous les rapports aux travaux scientifiques de Lotze. Si l'on compare, par exemple, l'*Exposé de logique* publié par Lotze en 1874 avec celui de Sigwart, on n'hésitera pas un instant à reconnaître que l'*Exposé* de Lotze est supérieur à celui de Sigwart par une riche abondance d'observations particulières, fines et justes, mais dont la justesse souffre quelquefois par suite de trop longs développements; la structure totale, la forme donnée l'ensemble satisfont davantage chez Sigwart. Et ce n'est pas le seul cas où, tout en reconnaissant l'élégance du style et la supériorité dans l'exposition des détails, on se soit plaint de la difficulté de comprendre l'ensemble dans les écrits de Lotze. Il faut faire cette remarque : Lotze était très jeune quand il publia et enseigna des vues générales sur différentes parties de la philosophie; à l'âge de vingt-quatre ans, il publia (Leipzig 1841) un *Exposé de métaphysique;* à l'âge de vingt six ans (Leipzig 1843) un *Exposé de logique*; à l'âge de vingt-sept ans, il fut appelé à Göttingue et chargé d'enseigner *nolens volens* n'importe quelle partie de la philosophie, et toujours deux ou trois simultanément. C'était donc à une époque de sa vie où, naturellement et d'après son propre aveu, il ne pouvait avoir aucune opinion définitive sur les différentes questions qu'il traitait. Il s'est tiré d'embarras aussi bien que la situation le permettait; il adoptait sans plus ample examen pour les parties de la philosophie qu'il avait à enseigner les idées fondamentales et les divisions qui étaient tombées dans le domaine commun, ou, s'il n'en existait pas de telles, il prenait celles qui étaient enseignées dans l'école de Herbart comme étant les plus exactes. Souvent il lui arrivait d'exposer sur une question les opinions opposées qui régnaient alors et qui agitaient le monde scientifique, particulièrement celles de Fichte, Schelling, Hegel d'une part, et celles de Herbart, d'autre part; il exprimait naturellement ses propres vues, quand même elles n'étaient pas fixées d'une manière définitive, sous forme de la critique de ces maîtres ou de complément de ses exposés. Il ne songeait nulle-

ment à faire connaître historiquement et à fond telle ou telle question, mais il regardait simplement comme son devoir de conduire à une opinion juste et adéquate sur tel ou tel objet. Il est évident que la forme de son enseignement telle que nous venons de l'indiquer ne pouvait être à l'origine qu'un expédient préalable. Mais elle devint progressivement une habitude dans toutes les questions où il l'avait adoptée. En outre, la transformation de sa méthode aurait exigé plus de temps qu'il n'en avait à sa disposition, surtout s'il voulait se soumettre aux préjugés qui régnaient relativement à ses fonctions.

Voilà la cause principale de cette particularité, que l'on remarque dans certaines parties de sa philosophie; pour amener son auditeur ou son lecteur à telle opinion ou conviction déterminée, il ne prend pas la voie directe pour faire naître en lui cette conviction, mais il lui expose d'abord la doctrine de Herbart ou de Hegel sur la question, appelle son attention sur les défauts de cette doctrine et cherche à montrer ainsi en quoi la doctrine juste et vraie doit se distinguer de celle qui vient d'être exposée. Il est impossible de nier, en prenant, par exemple, la partie ontologique de la métaphysique de Lotze, que ce mode d'enseignement et d'exposition doit offrir quelquefois au lecteur ou à l'auditeur des difficultés qu'on aurait pu lui épargner.

L'habitude de conserver tout simplement la division existante des matières philosophiques amena encore un autre résultat qui se manifeste précisément dans les exposés ontologiques. Les subdivisions et l'ordre suivi dans les questions philosophiques ne présentent pas l'exactitude ou l'innocuité que leur supposait Lotze, et il n'est pas aussi indifférent de s'en servir que le croit ce philosophe. Toute règle pour l'ordre à suivre dans les questions scientifiques implique une certaine manière de les traiter. Se servir de cette disposition, c'est reconnaître la justesse de l'enseignement traditionnel. Cela équivaut à dire qu'il n'y a rien à reprendre à l'esquisse traditionnelle de l'édifice, qu'il s'agit simplement de construire d'après ce plan pour obtenir ce dont on a besoin. Mais, en vérité, la répartition habituelle des matières philosophiques, la manière ordinaire de les disposer, ne présentent pas cette perfection; cette disposition est le résultat des manières de voir qui ont amené la confusion, les doutes et les contradictions d'où la philosophie est chargée de nous tirer. On peut deviner à quelles conséquences on arrive quand un esprit, qui se trouve incontestablement davantage sur les traces de la vérité, expose ses vues d'après un plan de cette espèce; la matière et la forme ne s'accordent pas toujours; au contraire, tantôt la première l'emporte sur la seconde, tantôt c'est l'inverse. Dans le premier cas, nous sommes surpris de trouver que la manière de voir à laquelle toute

l'exposition se propose de nous amener n'est pas en rapport avec la marche et les dispositions auxquelles elle est obligée de se conformer, et que celles-ci nous apparaissent alors comme inexactes. Dans le second cas, au contraire, la justesse des idées dont nous saluons avec joie l'apparition, qui enrichirait et ferait certainement progresser la science, laisse fortement à désirer, parce qu'on force ces idées dans un cadre qui en vérité n'était pas fait pour elles.

Mais, si nous ne voulons pas être injustes dans cette appréciation du caractère particulier des œuvres de Lotze et envers l'auteur lui-même, il faut nous rappeler, comme nous l'avons indiqué plus haut, que sous le rapport du travail personnel et indépendant le professeur de philosophie dans une université allemande se trouve dans une situation bien plus défavorable que la plupart de ses collègues. Il faut avoir présent à l'esprit que, pour l'enseignement de la philosophie dans nos universités, on demande au professeur ou plutôt on exige de lui un travail que l'on a depuis longtemps cessé de demander aux professeurs des autres sciences. Si nous exigions des professeurs de droit que chacun d'eux fît des cours sur les différentes branches de la jurisprudence, on nous demanderait si nous sommes bien de notre siècle. Si l'on disait à un historien qu'il pourrait bien enseigner l'histoire ancienne, moderne et du moyen âge en même temps que la géographie, il s'informerait sans doute si on le prend pour un professeur de gymnase. Et celui qui exprimerait devant les professeurs des sciences naturelles descriptives l'opinion qu'un seul professeur suffirait pour l'enseignement de la zoologie, de la botanique, de la minéralogie et de la géologie, recevrait sans doute pour toute réponse : Apparemment vous parlez de choses auxquelles vous n'entendez rien. Mais, quant à la philosophie, tout le monde croit qu'une telle extension des devoirs professionnels, une telle absence de division du travail, considérées dans tous les autres cas comme la ruine de tout enseignement scientifique, sont chose naturelle et d'exécution facile. Le professeur de philosophie est aujourd'hui, comparativement aux professeurs de mathématiques, d'histoire naturelle, d'histoire, de philologie, dans une situation quelquefois inférieure à celle du professeur de gymnase.

L'observation que les générations précédentes ont supporté sans objection une pareille extension des devoirs professionnels, et qu'elles la regardaient même comme une gloire, comme la mesure de la capacité scientifique de celui qui pouvait les remplir, est reçue avec autant de faveur qu'elle est historiquement exacte. Cela tient à ce qu'autrefois on avait une opinion différente sur les sciences en général et non seulement sur la philosophie. Autrefois, la science

était considérée comme quelque chose d'achevé, comme quelque chose de transmis à l'état complet par les temps passés. Mais depuis longtemps nous avons renoncé à cette manière de voir à l'égard de la plupart des domaines du savoir et, notoirement, au grand avantage de ces domaines; l'existence des sciences naturelles modernes en est le témoignage le plus éloquent. La science n'est plus à nos yeux quelque chose d'achevé, mais une chose qu'il faut encore en grande partie créer. Il semble incompréhensible que de toutes les branches de l'enseignement universitaire la philosophie soit précisément celle qui n'a pas profité des conséquences de ce changement d'opinion. C'est en philosophie qu'on peut le moins se contenter de transmettre ce qui existe déjà, vivre tranquillement des rentes des capitaux amassés par les générations précédentes. La lutte contre les difficultés que la philosophie a la mission d'aplanir remonte déjà à des milliers d'années. Certes les matériaux ne manquent pas pour connaître historiquement cette lutte, pour célébrer avec éloquence la magnificence de la vérité quand on arrivera un jour à la posséder, pour parler d'une façon admirable de ce désir impétueux qui ne peut trouver satisfaction dans aucune science actuelle. Mais, si l'aplanissement réel de ces difficultés a obtenu en quelque manière la forme d'une recherche scientifique poursuivie d'après un certain plan, c'est là un résultat de date récente et qui est encore loin d'être complètement atteint. Nulle part donc l'opinion moderne, d'après laquelle la science n'est pas quelque chose déjà à l'état d'existence, quelque chose d'achevé, mais une chose qu'il faut en grande partie d'abord créer, ne trouve mieux son application qu'en philosophie. Et cependant aucune autre branche des sciences n'a conservé dans nos universités à un plus haut degré que l'enseignement philosophique une forme qui nous est devenue étrangère et qui est une suite naturelle de cette opinion du moyen âge, d'après laquelle toutes les sciences existent déjà à l'état complet. C'est la philosophie qui a principalement besoin de ce genre de culture qui a si bien réussi pour les sciences naturelles et aussi pour l'histoire. Ce sont surtout les professeurs de philosophie qui, pour parler avec Freitag, devraient regarder comme leur devoir de déployer l'activité du fabricant et non pas seulement celle du marchand, qui ne devraient pas se contenter de répandre seulement les marchandises, mais qui devraient avant tout créer des valeurs réelles. Malheureusement l'enseignement, tel qu'il est constitué dans nos universités, rend difficiles à ces professeurs le travail personnel et les vastes recherches scientifiques.

Il est évident qu'une pareille situation ne devait pas répondre aux vues d'un homme comme Lotze, qui avait formé ses idées sur la

science et les études scientifiques d'après les mathématiques et les sciences naturelles et qui se trouvait en contact perpétuel avec tous les coryphées de ces domaines scientifiques dont il était le collègue à la Georgia Augusta. Il faut regretter vivement pour lui-même et dans l'intérêt de la philosophie elle-même qu'il se soit conformé dans l'accomplissement de ses devoirs professionnels aux idées traditionnelles en rapport avec l'état des choses d'il y a un siècle, et qu'il n'ait pas jeté sa considération dans la balance pour créer un état de choses plus digne de la science et plus conforme à celui qui était accepté depuis longtemps pour les autres branches de l'enseignement universitaire. Mais il faut se souvenir et tenir compte de la situation telle qu'elle était alors, si l'on veut apprécier tout le mérite des efforts glorieux de Lotze pour développer et élargir le domaine de la philosophie. Il n'est parvenu à ce but que par un travail incessant, excessif, qui mettait en péril sa santé et même sa vie. Ses amis de Göttingue racontent encore quelle activité il a déployée particulièrement pendant les deux années où il a composé son *Makrokosmus*. Celui qui trouve plaisir à lire ce précieux ouvrage doit aussi penser avec reconnaissance au savant médecin qui a veillé nuit et jour sur la santé de l'auteur et qui a mérité d'être l'une et la première des deux personnes auxquelles Lotze a dédié son œuvre : je parle de Wilhelm Baume.

« L'activité qui crée de nouvelles valeurs, » selon l'expression déjà citée de Freitag, est considérée par tout le monde comme la plus noble. Lotze a tenu à exercer sa profession de cette manière noble, dût-il y laisser la vie. Après les deux exposés de métaphysique et de logique, dont il a été question plus haut, il consacra une série de publications à l'utilité des considérations philosophiques dans l'étude de la médecine. Il voulait d'une part aider à faire entrer les théories de la physique moderne même dans l'observation des phénomènes de l'organisme vivant et détruire les idées fausses, stériles au point de vue scientifique, qui étaient un héritage des temps passés ou que la philosophie naturaliste de Schelling avait mises à la mode. D'autre part, il cherchait à répandre parmi les médecins des vues exactes et scientifiques sur la question des rapports réciproques entre l'âme et le corps, question débattue sur les limites de la physiologie et de la psychologie. Il faut ici citer en première ligne *La pathologie et la thérapeutique considérées comme sciences mécaniques* (*Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*, Leipzig, 1842; 2e éd., 1848). A cet ordre d'idées se rattachent encore les contributions de Lotze au *Manuel de physiologie* de Rud. Wagner; outre l'article sur « la vie, la force vitale » (1843), qui a obtenu une

célébrité historique, il faut mentionner celui sur « l'âme et la vie psychique » (1846), qui contient dans une esquisse vive et rapide un grand nombre des vues générales développées dans les œuvres postérieures de Lotze. Il ne faut pas non plus oublier les deux écrits : *Physiologie générale de la vie corporelle* (*Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, Leipzig, 1851) et *Psychologie médicale ou physiologie de l'âme* (*Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, 1852).

Après avoir achevé ces travaux, Lotze se consacra tout entier jusqu'au milieu des années 1860-1870 à la création de son ouvrage principal, le *Makrokosmus*, ouvrage qui est venu bien à propos. Précisément à l'époque où le matérialisme était en vogue, dans tous les cercles intellectuels, où ses adeptes, prétendant que leur doctrine édifiée sur la base granitique des sciences naturelles vivra avec elles et tombera avec elles, terrorisaient les esprits même dans le domaine de la science, Lotze démontra dans un ouvrage classique pour le fond et pour la forme, non seulement à tous les hommes spéciaux, mais à tout homme ayant reçu quelque instruction, que le matérialisme n'est pas la philosophie des sciences naturelles; que, si on le prend pour guide, toutes ces choses, qui sont la condition *sine quâ non* de toute existence humaine, la religion, la morale, la justice, disparaîtront; que l'existence de l'âme, l'existence de Dieu, le libre arbitre ne sont ni des contes de nourrice, ni des chimères, ni des produits de la simplicité campagnarde ou de la ruse des prêtres. C'était là un adversaire tel que les apôtres du matérialisme n'étaient pas habitués à en rencontrer. Ils ne pouvaient pas, selon leur habitude, essayer de le discréditer en lui refusant la compétence; depuis de nombreuses années, ils ne l'avaient que trop souvent, dans leur imprévoyance, invoqué comme un juge compétent. Ce n'était pas un de ces hommes étrangers aux tendances modernes, aux recherches scientifiques, et éprouvant en leur présence une frayeur qu'ils cherchent à cacher le mieux possible. Au contraire, l'orgueil fondé sur les brillantes conquêtes des sciences modernes, la joie inspirée par les progrès faits dans l'étude de la nature, trouvaient en lui la plus vive sympathie et l'interprète le plus éloquent. Aux qualités solides du fond de l'ouvrage vinrent se joindre la diction magistrale, le style noble, élégant, qui ne porte plus aucune trace des efforts de l'esprit pour produire les idées. Dans aucun ouvrage les facultés de Lotze n'apparaissent sous en jour plus avantageux.

Si le charme exercé par le matérialisme sur les contemporains a été rompu, ce résultat est dû au *Microcosme*; mais le *Microcosme* n'a pas été écrit directement dans l'intention de combattre le maté-

rialisme. Selon les déclarations expresses de Lotze insérées dans le *Bulletin scientifique de Göttingue* (1856, p. 1977 et seq. ; 1857, p. 513 et seq. ; 1859, p. 73 et seq.), dans le temps où les deux premiers volumes du *Microcosme* furent publiés, cet ouvrage était l'exécution d'un projet ancien de notre philosophe, remontant probablement à une époque antérieure à celle où le matérialisme devint vers le milieu de notre siècle la question scientifique du jour, dans tous les cercles où l'on se livrait aux travaux intellectuels. Et, si nous nous rappelons en dehors de ces notices certains passages de l'Introduction relatifs au litige éternel entre la science inexorable et les aspirations sublimes du cœur humain vers un système du monde autrement et mieux organisé, ou traitant de la crainte que les progrès irrésistibles de la science ne fassent disparaître du monde toute poésie et toute animation, on devine facilement que la première pensée d'un ouvrage, telle qu'elle a été réalisée dans le *Microcosme*, a dû déjà exister chez l'étudiant de Leipzig, lorsqu'il fit de l'esthétique avec Weisze et que la physiologie de Weber ainsi que la physique de Fechner prirent dans son esprit des racines de plus en plus profondes. Ce sont les convictions nées des conflits soulevés en lui par ces études qui ont trouvé dans le *Microcosme* une expression si éloquente et si énergique pour le bien de notre siècle et à la gloire immortelle de l'auteur.

On ne peut pas en vouloir à un siècle qui a fait des progrès gigantesques dans la science et la méthode scientifique, s'il est fier de cette science. Et sans doute partout où la science a élucidé une question déterminée à un point de vue déterminé, ses décisions doivent être préférées aux opinions individuelles, extrascientifiques, qui existent sur cette question à ce point de vue. Mais en même temps il faut bien faire pénétrer dans les esprits cette pensée propre aux temps modernes que la science n'est pas quelque chose de complètement achevé, mais qu'elle est quelque chose qu'il faut en grande partie créer encore. Les commencements de la science sont ordinairement bien faibles, bien modestes. Ce ne sont pas toujours les parties les plus importantes qui sont les premières accessibles au travail scientifique, et, si un objet devient accessible à la science, l'étude de cet objet n'est presque jamais épuisée à tous les points de vue. Une grande partie de ce qui était déjà connu par l'expérience de la vie disparaît de l'horizon de la science naissante, parce qu'elle ne sait à quoi l'employer ; d'autres questions qui lui sont particulièrement accessibles prennent à ses yeux une importance majeure. Il s'agit en premier lieu de ne pas confondre avec la valeur de la connaissance d'un objet la valeur de l'objet lui-même, de ne pas attribuer à un objet une importance particulière, de ne pas traiter un

autre avec dédain, de ne pas nier l'existence d'un troisième, parce que la connaissance du premier est presque complète et a été obtenue par une grande perspicacité, que celle du second est très incomplète, soit d'une manière absolue, soit seulement pour le moment, et parce que relativement au troisième la tradition savante est tout à fait insoutenable. Il est commandé en outre de ne pas livrer « la science » aux mains de ces hommes suffisants qui croient que la meilleure pierre de touche pour éprouver « le nouveau » qu'ils s'imaginent pouvoir annoncer est le degré d'opposition où ces nouveautés se trouvent vis-à-vis de ce que l'homme regarde comme inattaquable en dehors de toute vue scientifique. En outre, il faut se garder de cette sottise qu'il ne peut exister de conviction et surtout de conviction sérieuse par rapport à un objet avant que « la science » en ait créé une. Enfin il est nécessaire de bien se rendre compte de cette vérité que « connaître » et « savoir » ne sont pas le vrai, le dernier but de l'existence humaine, mais seulement un moyen d'arriver à la réalisation des véritables buts de cette existence. Tout cela a l'air d'être bien clair et bien simple. Cependant l'obstination à ne pas se conformer à ces vérités est partout la cause du peu d'avancement de nos idées sur le système du monde. D'autant plus grand est le mérite de Lotze, qui en a imprégné toutes les parties de son *microcosme*.

Dans notre siècle, les sciences physiques sont la science par excellence; d'un côté, elles sont notre orgueil; d'autre part, elles sont l'origine de toute sorte de conflits avec ce qui a été regardé jusqu'ici comme la vérité et la réalité. En fait, les idées du savant moderne sur le système du monde, la conception mécanique de la nature, ont eu des commencements modestes; leur point de départ a été des pensées et des données que l'érudition des temps passés avait jugées indignes de son attention. Les premiers fruits de la science ont été de pouvoir expliquer dans des cas simples les mouvements d'une boule qui oscille, qui roule, qui tombe. Mais il y a longtemps qu'elle a élargi son cercle; depuis longtemps, le macrocosme, les immenses espaces célestes étaient devenus son domaine; depuis longtemps, elle était arrivée à la conviction que des mondes tout à fait différents devaient être soumis à son empire. Et cette croyance ne régnait pas seulement parmi les adeptes des sciences physiques; les représentants des domaines qui devaient plus tard être occupés par les sciences physiques en étaient également pénétrés et marchaient quelquefois en avant dans la voie du progrès. Résolu et énergique dans sa manière de penser, prenant au sérieux les hypothèses tacites qui étaient admises par les philosophes dans leurs représentations de la réalité, Herbart, s'avançant sur des chemins d'une hauteur vertigineuse,

sur les ponts de la métaphysique, avait entrepris « d'appliquer les mathématiques à la psychologie » et avait élucidé dans sa *Psychologie mathématique* le plan détaillé et ingénieux d'une statique et mécanique du monde psychique. Quételet, suivant une voie différente, laissant de côté les théories supérieures, et résolu de s'appuyer directement sur « l'observation », avait cherché par la réalisation de son idée d'une « physique sociale » à partager la gloire immortelle de Newton et de Laplace.

L'étude des sciences physiques est la passion dominante de notre siècle, et personne plus que Lotze ne s'intéressait à ses succès. Pendant plus de dix ans les sciences physiques semblaient être l'unique but de son activité littéraire ; beaucoup le rangeaient parmi les adeptes de ces sciences, nommément parmi les physiologistes, et ne voulaient pas du tout le regarder comme un philosophe. Une seule fois, on trouve dans la conclusion d'un de ses écrits (qui finissaient toujours au point où « un philosophe » aurait dû commencer) cette déclaration : L'auteur espère revenir dans une autre occasion sur la limite qui sépare l'esthétique et la physiologie ; les *Etudes de Göttingue* continrent seulement deux dissertations « sur le concept du beau » (1845) et « sur les conditions du beau dans l'art », que l'on regardait comme le dernier écho des études philosophiques poursuivies autrefois. Mais plus Lotze avait montré d'ardeur dans l'étude des sciences physiques, plus ses idées sur la science et l'esprit scientifique s'étaient formées d'après les mathématiques et la physique, plus il s'était initié à leur méthode et à leurs résultats, moins il avait mis d'arrière-pensée à renoncer à tout ce qui était insoutenable dans le système de la philosophie idéaliste allemande, plus enfin il manifestait ouvertement que le grand cercle d'idées qui nous rappelle les noms de Fichte, de Schellling et de Hegel n'était pas parvenu à donner pleine satisfaction aux intérêts de l'intelligence humaine, plus ils s'attachait fermement à l'opinion que ce à quoi ce cercle d'idées voulait donner satisfaction représentait des intérêts humains véritables et respectables, que l'on ne doit pas déclarer de prime abord comme impossibles à satisfaire, parce que les sciences physiques ne peuvent pas leur donner sattsfaction. Plus l'ardeur et l'estime qu'il montrait pour les sciences physiques étaient sincères, plus il était fier de leur succès, moins il était disposé à vouloir qu'elles fussent un mal pour notre siècle, pour les progrès de l'humanité au lieu d'être pour eux une bénédiction. Plus il témoignait de joie en présence des découvertes faites à l'aide du calcul, du microcospe et de la cornue, moins il avait envie de mépriser tout ce qui n'était pas calcul ou résultat du calcul et de regarder comme une

vaine chimère ce qui ne pouvait être vu par le microscope ou être trouvé dans la cornue. Quelque prix qu'il attachât à « la conception mécanique de la nature, » comme à un élément d'une explication satisfaisante du monde, il ne voulait pas admettre qu'à elle seule elle constituât une explication complète du monde. Malgré toutes les peines qu'il s'était données pour procurer aux principes de la conception mécanique de la nature « l'entrée dans un domaine où elle semblait s'avancer avec trop de timidité », il se sentait maintenant poussé « à faire ressortir aussi cet autre côté de la question qui, pendant qu'il faisait ces efforts, lui tenait également au cœur. » Dans des termes qui, au cas où ils seraient absolument exacts, concèdent à ce qu'il veut prévenir plutôt trop que trop peu, il déclara que notre devoir à l'égard de la conception mécanique de la nature consiste à démontrer et à faire bien voir combien le rôle que le mécanisme a à remplir dans la structure du monde est universellement étendu et néanmoins d'une importance tout à fait secondaire.

Cependant la position de notre siècle à l'égard de la conception mécanique de la nature n'est pas la même dans tous les domaines de l'existence. Dans le cercle de la nature morte, pour ce qui tient au macrocosme, nous y sommes habitués dès la jeunesse. Où elle éveille en nous des scrupules sérieux, où en réalité nous ne savons comment l'appliquer, où nous ne pouvons ni la rejeter ni nous sentir complètement satisfaits par elle, où bien des choses incontestables et respectables nous paraissent difficiles à concilier avec elle, c'est quand nous considérons la vie, l'existence organique et particulièrement l'existence humaine, c'est-à-dire précisément dans le domaine où les efforts de Lotze tendaient à introduire la conception mécanique de la nature. Il s'attacha d'autant plus, « en faisant ressortir l'autre côté », à l'existence humaine, au microcosme de l'être humain; il s'occupa de déterminer quelle est à proprement parler, dans le tout universel à l'influence duquel nous nous sentons de plus en plus subordonnés d'après les résultats de la science moderne, quelle est, dis-je, l'importance de l'homme et de la vie humaine avec ses phénomènes constants (reparaissant dans chaque individu et dans chaque génération) et le cours changeant de son histoire.

Ces pensées et ces méditations ont conduit Lotze à la création d'un chef-d'œuvre non seulement de la littérature philosophique, mais de la littérature nationale de l'Allemagne, qui remplit d'une manière brillante le but que l'auteur s'est proposé dans le titre et qui peut figurer à côté du *Cosmos* de Humboldt et des *Idées* de Herder pour servir à la philosophie de l'histoire de l'humanité.

Il y a quelques mois, Hugo Gommer a parfaitement caractérisé

dans un article des *Annales prussiennes* la méthode suivie par Lotze dans son examen des idées et des représentations qui sont au fond de notre manière de comprendre et de juger le monde et la vie. L'inexactitude de ces idées et de ces représentations qui dirigent habituellement nos réflexions sur la vie et les diverses sciences est la cause des contradictions et des difficultés dans lesquelles nous sommes enserrés et qui éveillent en nous le besoin des recherches philosophiques. Lotze s'est appliqué à appeler l'attention sur ce fait qu'il serait impossible de parler de « être », « se transformer », « agir », « souffrir », etc., avec un homme qui n'aurait pas éprouvé sur lui-même et qui ne saurait pas par l'expérience directe ce que nous entendons par ces mots. Il a exposé d'une façon claire et très attrayante ce qui peut être ainsi supposé avoir été directement éprouvé et être connu d'après l'expérience directe, et il a montré que « être » est le sens primitif de tous ces termes techniques qui présentent ordinairement tant d'ambiguité dans la marche de notre pensée. Par là, il a créé une base solide et sûre pour l'élucidation de ces représentations et du cercle d'idées qui s'y rattache. Tous les écrits de Lotze contiennent de véritables chefs-d'œuvre dans ce genre de travaux, le *Microcosme*, l'*Histoire de l'esthétique en Allemagne* (Munich, 1868), le *Système de philosophie* (1er vol., Logique, 1874; 2e vol., Métaphysique, 1879) qu'il ne lui a pas été donné d'achever [1].

Naturellement, il se présentera plus d'un cas où l'opinion de Lotze n'est pas le dernier mot de la science sur l'objet en question. Au degré où se trouve le développement ou plutôt le non-développement scientifique de la philosophie actuelle, il serait absurde de s'attendre à ce qu'il en fût autrement. Jamais plus qu'à une pareille époque on n'est porté à regretter que tout représentant éminent d'une science ne soit pas son propre successeur, et ce sentiment est la preuve la plus directe de l'importance qu'on attache à ses travaux. Même un géant ne peut pas voir aussi loin qu'un nain si nous supposons que le hasard ait placé ce dernier sur les épaules du premier. Ne plus croire que la philosophie puisse sortir complètement achevée de la tête d'un seul homme, être convaincu que cette science, comme toutes les autres, peut seulement être achevée par le travail commun et concordant de plusieurs générations successives, c'est là un progrès qui est dû en grande partie à l'initiative de Lotze.

Dès ses premières années de son séjour à Göttingue, Lotze s'était attaché à cette ville. Heureux dans son intérieur, réunissant autour de sa chaire des auditeurs de plus en plus nombreux, hautement

1. La *Revue* publiera dans le courant de l'année prochaine une série d'études sur Lotze. (*Note de la D.*)

estimé de ses collègues, dont beaucoup étaient devenus ses amis, il avait accoutumé les habitants de Gottingue à le voir répondre par un refus à tous les appels qui lui venaient d'ailleurs. Dans l'hiver 1866-1867, trois universités (Berlin, Bonn et Leipzig) le demandèrent à la fois. Peu s'en eût fallu qu'il ne se fût décidé pour Leipzig, et ce fut seulement à la prière de son vieux collègue Heinrich Ritter qu'il se détermina finalement à rester.

Lorsqu'au printemps de l'année dernière l'université de Berlin l'appela de nouveau dans son sein, sa situation personnelle à Göttingue avait changé sous bien des rapports. Sa femme, la fille d'un pasteur de la Haute-Lusace, la compagne dévouée de ses joies et de ses peines, lui avait été enlevée par la mort; deux de ses fils, médecins l'un et l'autre, s'étaient mariés, et l'on pouvait prévoir le moment où le troisième se verrait obligé par sa carrière de quitter aussi la maison paternelle. La personnalité de Zeller, son collègue spécial dans le cas où il irait à Berlin (tous deux avaient déjà lié connaissance à cette époque), l'attirait fortement. Il revint très satisfait d'un voyage qu'il fit à Berlin vers le milieu du mois de juin 1880 (il n'avait pas encore été dans cette ville, ses voyages de vacances le conduisaient ordinairement sur les bords du Rhin, dans la Forêt-Noire, dans les Alpes et la haute Italie). Et ainsi s'accomplit un événement qui causa une grande surprise à beaucoup de personnes; Lotze se rendit cette fois à l'appel de l'Université de Berlin.

Il ne dissimula pas les regrets avec lesquels il quittait Göttingue. Mais, d'après toutes les probabilités, il se serait bientôt « senti chez lui » à Berlin. Son activité avait déjà commencé à porter dans cette ville d'heureux fruits, dont lui-même était fort satisfait. Bien entendu, il n'aurait jamais pu trouver à Göttingue un auditoire aussi nombreux que celui qui se réunissait autour de lui à Berlin, particulièrement pendant ses leçons de prédilection, je veux dire celles sur la psychologie, et un nombreux auditoire était pour lui une grande joie. La mort a mis inopinément un terme à cette activité qui se déployait sous d'aussi heureux auspices dans la chaire de Fichte et de Hegel. La seule chose que nous puissions dire pour diminuer nos regrets, c'est qu'il n'a point succombé à un accident perfide, à un mal qu'il eût pu éviter; sa maladie, qui remontait à une époque reculée, avait atteint un degré qui ne permettait plus aux organes de fonctionner. Il a été rappelé au milieu de la récolte que son activité infatigable avait préparée. Il sera toujours cité avec les maîtres qui ont fait prendre à la philosophie « la marche sûre d'une science ».

E. Rehnisch,
Prof. à l'Université de Göttingen.

CRITIQUE DE LA MORALE KANTIENNE

(FIN)

LA DÉTERMINATION DU DEVOIR ET LE RAPPORT DU MONDE SENSIBLE AU MONDE INTELLIGIBLE

I

LE SYMBOLISME MORAL, COMME LIEN ENTRE LE SENSIBLE ET L'INTELLIGIBLE.

Il est une difficulté qui se pose devant l'esprit quand on veut établir des rapports entre le monde sensible et le monde intelligible pour déterminer les devoirs. Les kantiens nous disent qu'il existe un inconnaissable, et que cet inconnaissable est le bien intelligible; comment tirer de là, dans le monde sensible, l'approbation ou la désapprobation de tel acte particulier, de la véracité ou du mensonge, de la probité ou du vol, du courage pour supporter la vie ou du courage pour s'ôter la vie? Par cela même que le *noumène* inconnaissable est seul le *bien*, aucune des choses réelles qui nous entourent, aucune des actions réelles que nous pouvons accomplir, aucun des sentiments dont nous pouvons jouir n'est le bien, n'a en lui-même une valeur absolue, n'est en lui-même moral. Tout ce qu'on appelle la vie réelle n'est qu'un phénomène, une apparence de l'être; tout ce que nous y pouvons accomplir n'est également qu'une apparence du bien.

Déjà les stoïciens avaient considéré comme indifférent tout ce qui n'est pas le bien moral, c'est-à-dire la volonté raisonnable, et les mystiques de tous les temps ont également soutenu cette doctrine; les kantiens à leur tour ne semblent-ils pas y tendre logiquement? La volonté pure identique à la raison existe par elle-même en nous; nous trouvons en nous la raison pure toute faite et tout installée; qu'est-il besoin de plus, et comment établir une relation saisissable entre la *volonté pure* et nos *désirs* sensibles, qui occupent deux sphères si différentes?

Dans un chapitre trop peu remarqué de la *Raison pratique*, Kant a bien vu la difficulté, et il a essayé de la résoudre. Nous voulons parler du chapitre intitulé *Typique de la raison pure pratique*, où Kant recherche quel est le *type*, la *marque* générale qui permet de reconnaître les manifestations sensibles de la volonté absolument bonne, et celles du principe contraire. « Puisque, dit-il, tous les cas « possibles d'action qui se présentent sont *empiriques*, c'est-à-dire « ne peuvent appartenir qu'à l'expérience de la nature, il semble « absurde de vouloir trouver dans le monde sensible un cas qui, « devant toujours être soumis comme événement du monde sensible « à la *loi de la nature*, permette cependant qu'on lui applique une « *loi de la liberté*, et auquel puisse convenir l'*idée* supra-sensible du « bien moral qui doit y être *exhibée in concreto* [1]. » Le jugement sur les actions particulières dans la raison pure pratique est donc soumis, continue Kant, aux mêmes difficultés que dans la raison pure théorique. Mais celle-ci avait sous la main un moyen de sortir de ces difficultés : en effet, dit Kant, pour appliquer ses concepts aux choses sensibles, elle avait comme intermédiaire ces sortes d'« intuitions *à priori* » qu'on appelle l'espace et le temps, et qui lui servaient de représentation générale, de dessin général ou de *schème*. « Mais le bien moral est quelque chose de supra-sensible, quant à l'objet, et par conséquent on ne peut trouver dans aucune intuition sensible rien qui y corresponde. » Le bien moral n'a donc pas de *schème* ou d'image ; il n'a que des « symboles [2] ». Le seul lien possible entre le phénomène et le noumène pour les kantiens est donc le symbolisme; la morale tout entière ne peut être pour eux qu'un symbolisme exprimant l'absolu.

1. P. 238.

2. Les simples *signes*, comme les mots ou les lettres algébriques, ne font qu'éveiller par l'association des idées la pensée d'un objet sans avoir aucune analogie avec cet objet même. Les *symboles*, au contraire, sont *analogues* à l'objet. « C'est ainsi, dit Kant, qu'on représente *symboliquement* un état monarchique par un corps animé, quand il est dirigé d'après une constitution et des lois populaires, ou par une pure machine, par exemple un moulin à bras, quand il est gouverné par une volonté unique et absolue. Entre un état despotique et un moulin à bras, il n'y a aucune ressemblance, mais il y en a entre les *règles* au moyen desquelles nous réfléchissons sur ces deux choses et sur leur causalité. » Le symbole « fait passer la réflexion que fait l'esprit sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel l'intuition ne peut jamais peut-être correspondre directement... » — « Toute notre connaissance de Dieu est simplement symbolique, et celui qui la regarde comme *schématique*, ainsi que les attributs d'entendement, de volonté, etc., qui ne prouvent leur réalité objective que dans les êtres de ce monde, celui-là tombe dans l'anthropomorphisme. » (*Crit. du jugement*, trad. Barni, t. I, 335, 336.) Les expressions figurées ou *hypotyposes*, — comme *fondement* (appui, base), *dépendre*, *découler*, *substance*, etc., — » sont des hypotyposes symboliques et non schématiques. » (*Ibid.*, 336.)

Il y a dans la conception du symbolisme en morale une part de vérité que nous sommes des premiers à reconnaître ; mais c'est surtout ici qu'il faut se garder du mysticisme. La question est de savoir si Kant et surtout si les disciples actuels de Kant, principalement ceux qui s'inspirent en même temps de Platon et de Schelling, ont réussi à éviter cet écueil.

Disons d'abord quelques mots du symbolisme franchement mystique dont on trouve des exemples chez Platon et les Alexandrins, puis chez les théologiens du christianisme. Le mysticisme proprement dit prétend d'abord avoir une intuition de l'absolu et du divin, une vision des « idées éternelles » ou des « choses en soi », une communication directe avec l' « unité », supérieure tout ensemble à l'existence sensible et à l'intelligence. Le mysticisme considère ensuite les actes moraux et les pratiques religieuses comme les symboles de cette intuition, par cela même comme les symboles de l'absolu qu'elle atteint; la méthode morale se ramène donc pour les mystiques à la détermination des actes qui figurent le mieux, sous une forme sensible et rationnelle, le principe supérieur aux sens et à la raison. Comme aucun de ces actes n'a de vraie valeur par soi, comme il ne vaut que comme signe et signe bien lointain de l'absolu, le mystique arrive à un mépris croissant de la vie réelle et active, parfois à une complète indifférence pour les actes : le repos et le silence lui semblent les symboles les moins infidèles du principe insondable où se perd la pensée même, et auquel il donne parfois le nom de l'« abîme ».

Kant a fort bien montré l'erreur et les excès de ce mysticisme. Le mystique, selon Kant, ne pousse pas encore assez loin son symbolisme : il ne voit point que ce ne sont pas seulement les actions et les pensées humaines qui sont de purs symboles par rapport à la réalité absolue, mais que la prétendue intuition de cette réalité est elle-même une simple conception symbolique, loin d'être une immédiate union avec l'absolu. Le mysticisme prend donc pour une manifestation du divin en nous et pour un *schème* ce qui n'en est que le *symbole*.

Kant étend même à la métaphysique tout entière l'accusation qui pèse sur le mysticisme, parce que, selon lui, la métaphysique a toujours une prétention plus ou moins avouée à se représenter l'absolu sous les formes de l'imagination ou de la conscience ; elle ne voit pas que ses « intuitions » ou « connaissances » du divin se réduisent à des symboles détournés de la loi morale, que nous trouvons en nous-mêmes et que nous connaissons seule, selon Kant, d'une connaissance certaine. On pourrait dire que, dans la pensée

de Kant, c'est moins la morale qui est un symbolisme métaphysique, que la métaphysique qui est un symbolisme moral.

L'absolu se trouve donc déplacé; il passe de la métaphysique à la morale, qui encore n'en peut saisir que la forme rationnelle, « c'est-à-dire une simple *loi*, le devoir. » Quant au fond, il demeure impénétré et impénétrable.

Mais, après avoir ainsi donné à la morale la « primauté » sur la métaphysique, après lui avoir attribué le pouvoir de nous ouvrir le monde intelligible, dans lequel le devoir même nous ordonne d'entrer pour nous y assurer une place, les kantiens se trouvent ramenés devant ce problème, commun à tous ceux qui admettent deux mondes dont nous devons réaliser l'harmonie : — Comment discerner, parmi les actes à accomplir dans le monde sensible, ceux qui sont en harmonie avec le monde intelligible, dont en réalité nous ne connaissons rien, sinon que notre loi est de nous y conformer?

Trois méthodes sont possibles pour déterminer le rapport du sensible à l'intelligible; on peut les appeler : 1° la méthode d'universalisation des maximes, 2° la méthode d'élimination platonicienne, 3° la méthode d'induction platonicienne. La première seule est absolument conforme à l'esprit et à la lettre du kantisme; les autres, quoique indiquées vaguement par Kant lui-même, ne sont qu'une altération du vrai kantisme par un mélange avec le platonisme.

1° *Méthode d'universalisation des maximes.* — Cette méthode a son origine non dans l'*imagination*, principe des *schèmes*, mais dans l'*entendement*. « La seule faculté de connaître, dit Kant, qui puisse « appliquer la loi morale à des objets de la nature, c'est l'entende- « ment, non l'imagination. Aux maximes de la raison, l'entende- « ment peut soumettre, comme loi pour le jugement, non pas un « schème de la sensibilité, mais une *loi* applicable *in concreto* à des « objets des sens et, par conséquent, pouvant être considérée comme « une loi de la nature. » En d'autres termes, il s'agit de trouver non pas une *image*, ni même simplement une *idée* du bien moral, mais une *loi* intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, qui puisse s'appliquer aux deux à la fois et servir ainsi de moyen terme. Cette loi commune de la liberté et de la nature ne pourra, selon Kant, renfermer une matière quelconque, ni intelligible, puisque les objets intelligibles nous échappent, ni sensible, puisque les objets sensibles ne sont pas moraux; elle ne peut donc être qu'une *forme*. « La seule chose qui convienne à l'usage des concepts moraux, c'est le *rationalisme* du jugement, lequel ne prend de la nature sensible que ce que la raison pure peut aussi concevoir par elle-même,

c'est-à-dire la *forme* législative [1]. » — Or une forme peut être appelée un *type*, c'est-à-dire une marque qui n'est pas elle-même une image, mais qui impose sa forme à l'image; Kant aurait pu prendre pour terme de comparaison le type gravé d'un cachet qui sert d'intermédiaire entre le métal dont il est la forme et la cire à laquelle il donnera une forme. L'empirisme ne veut voir que la cire; le supranaturalisme mystique prétend voir le cachet, et la main qui le tient; le criticisme de Kant voit la forme commune du cachet et de la cire.

La question ainsi posée, il reste à déterminer quelle sera cette forme commune des lois de la liberté et des lois de la nature. Kant répond : — Ce qui nous commande impérativement, c'est la raison pure; or la raison pure, étant dégagée de toute matière empirique et ne conservant que la *forme* d'une loi, est par cela même *universelle*. L'universalité est donc la seule forme sous laquelle nous puissions nous représenter à la fois un monde de la nature et un monde de la liberté, parce que c'est la forme même du monde de la raison. Tel est le « *type* qui nous sert à juger nos maximes suivant des principes moraux. Si la maxime de l'action n'est pas telle qu'elle puisse revêtir la forme d'une loi universelle de la nature, elle est moralement impossible. »

Ainsi on ne saurait trop le redire, l'érection d'une maxime en loi universelle de la *nature* est seulement le « *type* de la loi *morale* ». Nous avons donc, dans notre détermination de la moralité, les divers degrés suivants : 1° trouver une loi de la liberté qui en exprime *formellement* le fond : cette loi est l'*universalité* du *vouloir ;* 2° trouver une loi de la *nature*, un ordre naturel qui soit le symbole d'un ordre de la liberté, d'une loi de la liberté : c'est l'universalité des lois de la nature. « C'est toujours ainsi, dit Kant, que juge le sens commun lui-même, car la *loi de la nature* sert toujours de fondement à ses jugements les plus ordinaires, même aux jugements d'expérience. Il l'a donc toujours devant les yeux, sauf à ne faire, dans les cas où il s'agit de juger la causalité libre, de cette *loi de la nature* que le *type* d'une *loi de la liberté*, car, s'il n'avait sous la main quelque chose qui pût lui servir d'*exemple* dans l'expérience, il ne pourrait mettre en usage dans l'application la loi d'une raison pure pratique. Il est donc permis aussi d'employer la *nature du monde sensible* comme *type* d'une *nature intelligible*, pourvu qu'on ne transporte pas à celle-ci les intuitions et ce qui en dépend, mais qu'on se borne à lui rapporter la *forme législative* en général..., car des lois comme telles sont *identiques* quant à la *forme*, n'importe d'où elles tirent les prin-

1. *Raison pratique*, 243.

cipes qui les déterminent [1]. » En d'autres termes, que les principes d'une loi appartiennent au monde sensible ou au monde intelligible, la *forme* de la loi, c'est-à-dire l'universalité, sera toujours la même. Telle est, selon nous, l'économie générale du symbolisme kantien.

A cette doctrine, qui est la pure et originale doctrine de Kant, on peut faire les objections suivantes :

1° Il n'est pas certain que les lois du monde intelligible et celles du monde sensible soient identiques même quant à la *forme*. Nous ne pouvons savoir si la liberté absolue a vraiment des *lois*, et l'idée de liberté par elle-même implique plutôt le contraire.

Si, au lieu de l'idée de liberté intelligible, nous considérons celle du bien intelligible, la même objection subsiste. Nous ne pouvons pas plus *connaître* la forme commune du bien absolu et de la nature que nous ne pouvons connaître le bien absolu lui-même. Une cire intelligente peut savoir la forme qui est empreinte en elle ; mais, quand elle attribue cette forme à un objet transcendant qui la lui imprime, elle ne peut savoir, ni si de ce côté la forme est réellement objective, ni si le fond qu'elle recouvre est bon et moral. Certaine du côté immanent et comme fait brut, la forme d'universalité est incertaine du côté transcendant.

Si notre forme de moralité ne ressemble pas plus à la moralité réelle et intelligible qu'un « moulin à bras » ne ressemble, comme dit Kant, à un « Etat despotique » [2] ou une métaphore à son objet, elle n'aura déjà guère de valeur ; mais nous ne pouvons pas même savoir s'il a y a la même analogie de *règles* entre la moralité absolue et notre forme de moralité qu'entre un Etat despotique et un moulin à bras, car ce serait transporter les règles subjectives de la causalité à nous connue dans un monde où elles ne sont plus valables. Notre forme de la moralité, notre *hypotypose*, notre *métaphore* symbolique, est donc, comme le fond même qu'elle prétend représenter, une hypothèse, et la loi qu'elle exprime, au lieu d'être « assertorique », nous apparaît de nouveau comme *problématique* et *métaphorique*. En d'autres termes, nous ne pouvons savoir si le bien en soi est vraiment universel. Le rapport de l'universalité à la volonté absolument bonne est en lui-même insaisissable. On peut fort bien, par exemple, supposer une volonté mauvaise, arbitraire, qui imposerait des lois universelles. On peut supposer aussi une loi universelle de la nature qui serait un mal, par exemple la souffrance universelle, l'égoïsme universel, etc. La doctrine kantienne s'appuie sur l'optimisme théologique. Enfin on peut supposer que le bien en

1. *Métaph. des mœurs*, p. 242.
2. Voir plus haut la note sur les *symboles*.

soi est l'individualité et non l'universalité, que le seul vrai bien est dans l'individualisme s'affirmant lui-même. Donc, en résumé, nous ne savons pas si la volonté universelle, en supposant qu'il y en ait une, est bonne, mauvaise ou indifférente, ni si une bonne volonté absolue est universelle.

Au reste, Kant reconnait lui-même qu'aucune analyse ne peut déduire de la *bonne volonté* l'*universalité*, et il est obligé de recourir de nouveau à son expédient habituel, c'est-à-dire aux propositions synthétiques *à priori* que nous trouvons en nous toutes faites. « Le principe de la moralité, dit-il, est toujours une proposition *synthétique*, qu'on peut exprimer ainsi : — Une *volonté absolument bonne* est celle dont la maxime peut toujours s'ériger, sans se détruire, en *loi universelle ;* — car *je ne puis trouver* par l'*analyse* du concept d'une *volonté absolument bonne* la *qualité* (d'universalité) que j'attribue ici à sa maxime [1]. » Le concept *positif* de la *liberté* pourrait seul, ajoute Kant, fournir ici le moyen terme nécessaire; mais nous savons que le concept positif de la liberté est pour nous simplement la *liberté soumise à des lois morales*, et comme c'est la moralité même qu'il faudrait déterminer au moyen de ce concept, lequel précisément la présuppose, nous tournons de nouveau dans un cercle vicieux. Bref, il faudrait savoir en quoi consiste foncièrement la liberté absolue pour savoir si l'universalité est réellement sa *forme*. Comme nous ne le savons pas, la *forme* universelle est une pure hypothèse sur la nature du vrai bien, et rien ne prouve que l'égoïste ou tout au moins l'individualiste n'ait pas seul raison, tandis que tous les autres seraient les dupes d'un penchant à l'universel utile seulement pour l'espèce.

2° L'universalité, fût-elle démontrée appartenir à la volonté absolument bonne, est toujours une forme négative qui, de l'aveu même des kantiens, ne nous fournit par elle seule aucune règle positive de moralité : l'impératif de l'universalité, à vrai dire, n'*ordonne* rien; il se contente de permettre ou de défendre. C'est la loi *Veto*. Ce qu'il y a de positif dans nos actions vient de la sensibilité, de l'expérience, de la nature; la raison, avec son principe universel, ne fait pour ainsi dire que laisser passer les actions ou les arrêter, selon qu'elle les juge ou ne les juge pas en règle [2]. Kant croit que ce pouvoir permissif ou suspensif suffit pour assurer l'autonomie et la liberté; mais comment une règle restrictive ou négative, c'est-à-dire toute for-

1. *Métaph. des mœurs*, p. 95.
2. Ainsi, dans un bureau de poste, l'employé accepte ou refuse un paquet sans en connaître le contenu, selon qu'il a ou n'a pas la forme et la dimension réglementaires.

melle, peut-elle être vraiment le *type* d'une volonté librement et foncièrement bonne, autonome et absolue? Est-ce parce que c'est *nous* qui la posons? — Alors, encore une fois, nous devrions savoir comment et pourquoi nous la posons; nous en saisirions le rapport avec le bien essentiel dont nous aurions conscience, tandis que, selon Kant, nous trouvons en nous la défense ou la permission à l'état de loi empreinte par un principe inconnaissable, qui ressemble beaucoup plus à un *non-moi* transcendant qu'au *moi* transcendant. C'est donc un type de servitude et d'hétéronomie plus que de liberté et d'autonomie. C'est un règlement, une discipline que nous subissons sans en connaître la vraie raison, et non une législation personnelle et libre.

3° L'universalité, fût elle acceptée comme loi, demeure une loi inapplicable et vide tant qu'on ne fait pas appel aux considérations d'utilité, de finalité, de bonheur, en un mot d'objet et de matière. D'où cette difficulté : nous *devons* agir sans nous régler sur la matière de l'action, mais *pouvons-nous* agir sans nous régler de fait sur cette matière?

Kant, à vrai dire, ne nie pas que notre volonté ait nécessairement un objet et une matière; seulement il veut soumettre cette matière, la *nature*, à la forme de l'universalité. La vraie question est donc de savoir si et comment il est possible de reconnaître ce qui peut être réellement érigé en loi universelle de la *nature*. Or les raisons que Kant invoque pour apprécier les actions et voir si elles peuvent être érigées en lois universelles de la *nature* sont des raisons d'utilité; de là l'objection en quelque sorte classique qui lui a été faite par Schleiermacher et Schopenhauer [1], objection reproduite de nos jours par tous les utilitaires anglais [2], par les spiritualistes français [3], et même par les criticistes [4] : — Le formalisme théorique de Kant, en passant à la pratique, est obligé d'emprunter ses motifs à l'utilitarisme. — Il est certain que Kant, sortant des formes pures et *à priori*, finit par faire appel à des objets d'expérience : il suppose une volonté qui veut vivre en société, et il recherche les conditions de l'état social, véracité, fidélité des engagements, etc. Or, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer l'analogie de ces conditions avec le principe de Lamarck et de Darwin sur les « conditions d'existence », sur les moyens de coexistence des hommes en société, sur l'ajuste-

1. Voir, dans Schopenhauer, la critique, d'ailleurs souvent superficielle et injuste, de la morale kantienne (*Fondements de la morale*).
2. Y compris M. Sidgwick *Methods of Ethics*.
3. Voir M. Janet, *Morale*.
4. Voir M. Renouvier, *Science de la morale*.

ment de l'individu au milieu social. « Je ne peux vouloir, dit Kant, que ce soit une loi universelle de mentir, car alors on ne me croirait plus, ou on me payerait de la même monnaie. » Ainsi raisonnent les Helvétius et les Bentham. — Et encore, à propos de la maxime de l'insensibilité : « Une volonté qui adopterait une pareille maxime se contredirait elle-même, car il peut se présenter des occasions où elle-même aura besoin de l'affection et de la compassion d'autrui, et alors, en établissant elle-même une semblable loi de la nature, elle se sera enlevé tout espoir d'obtenir cette aide, qu'elle désire[1]. » Kant est encore plus précis dans les *Eléments métaphysiques de la doctrine des mœurs*[2] : « Chacun désire qu'on lui vienne en aide ; or, si un homme laissait voir que sa maxime est de ne pas vouloir aider les autres, alors chacun serait *autorisé* à lui refuser tout secours. Ainsi la maxime de l'égoïste combat contre elle-même. »

Schopenhauer a interprété tous ces passages dans le sens du pur égoïsme. « Chacun, dit Schopenhauer, *serait autorisé*, selon les expressions de Kant ! Voilà exprimée la thèse que l'obligation morale repose purement et simplement sur une *réciprocité* supposée, qu'ainsi elle est tout égoïste ; car c'est l'égoïsme qui, sagement, et sous la réserve d'un traitement réciproque, s'accorde à un compromis. » Mais cette interprétation de Schopenhauer, malgré la part de vérité qu'elle contient, est exagérée et trop superficielle. Schopenhauer et ceux qui reproduisent son objection n'ont pas compris la méthode de symbolisme et de *typique* suivie par Kant. L'utilité n'est pas pour Kant le but suprême de la conduite, comme elle l'est dans l'égoïsme ; elle est un simple moyen ou une fin relative, dont la poursuite est permise *sous une condition*, à savoir la possibilité d'être universalisée, et c'est cette condition seule, toute formelle, qui est inconditionnelle. Quand l'utilité est universalisée, elle devient un déterminisme naturel, une loi de nature qui est simplement le *type* de l'ordre intelligible. Schopenhauer et les autres critiques de Kant nous paraissent donc avoir passé à côté de la vraie difficulté. La question essentielle n'est pas de savoir si Kant introduit un contenu dans sa loi, mais 1° si la loi elle-même, c'est-à-dire la forme intelligible d'universalité, a la valeur absolue qu'il lui attribue (nous avons vu tout à l'heure le contraire), et 2° si le *type* sensible de la loi, c'est-à-dire l'universalité de la *nature* sensible, peut-être apprécié et déterminé. Examinons ce dernier point.

Ce qui constitue vraiment, selon Kant, le type de l'universalité dans l'ordre de la *nature*, ce ne sont pas les considérations matérielles

1. *Ib.* 56, Rosenkranz, 60.
2. § 30.

d'intérêt, que Schopenhauer a seules remarquées, mais une considération de forme toute *logique*, qui consiste à exclure soit la *contradiction* de la pensée avec soi, soit celle de la volonté avec soi. Les maximes *injustes* ne peuvent, selon Kant, être universalisées dans la nature parce qu'elles renferment une contradiction de la *pensée*. Par exemple, vouloir faire partie d'une société, d'un ordre naturel d'hommes associés, et vouloir mentir, c'est se contredire, car, si vous érigez le mensonge en loi, la société est dissoute du même coup et ne peut plus subsister comme ordre naturel ; la maxime du mensonge et en général de l'injustice ne peut donc pas même *être conçue* comme loi universelle de la nature sans contradiction. Quant à la *charité*, on peut sans contradiction *concevoir* son contraire érigé en loi universelle de la nature, mais on ne peut le *vouloir*, dit Kant, parce qu'alors on serait tout le premier victime d'une pareille loi : en voulant son bien, on aurait voulu son mal, ce qui est non plus seulement une contradiction de la pensée, mais une contradiction de la volonté.

On le voit, c'est bien plutôt à la doctrine de Littré qu'à celle de Stuart Mill qu'il faut comparer la doctrine de Kant. « *Soyez juste* » se traduit finalement pour Kant comme pour Littré par : « *Soyez logique* » ; si vous voulez vivre en société, il faut vouloir les conditions naturelles et déterminées de la société ; ne mentez donc pas ; qui veut la fin veut les moyens. C'est là d'ailleurs un impératif tout hypothétique ; le seul impératif catégorique consiste à ne pas *se contredire*, parce que l'identité logique ou l'absence de contradiction avec soi est la condition de l'universalité formelle, seule loi du monde moral.

D'après ce qui précède, l'universalité se réduit pratiquement à une forme toute logique, et alors le problème est d'examiner si, sous cette forme, l'universalité est scientifiquement déterminable et moralement suffisante. La seule réponse vraiment *topique* à Kant serait donc de montrer que l'*universel* qu'il poursuit est impossible, qu'on est obligé de se contenter du *général* (exclu par lui), et qu'alors, dans l'ordre de la logique et de la nature (qui sont identiques), l'égoïsme peut être généralisé tout comme le désintéressement, le mal tout comme le bien.

Pour savoir ce qu'il en faut penser, suivons Kant lui-même dans l'analyse des cas qu'il prend pour exemples.

Premier exemple : — « Supposons que j'admette en principe, pour l'amour de moi-même, que je puis abréger ma vie, dès qu'en la prolongeant j'ai plus de maux à craindre que de plaisirs à espérer. Qu'on se demande si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi

universelle de la nature. On verra bientôt qu'une nature qui aurait pour loi de détruire la vie par ce même penchant dont le but est précisément de la conserver serait en contradiction avec elle-même et ainsi ne subsisterait pas comme nature[1]. » — On pourrait répondre à Kant, d'abord qu'il parle du *but* de la nature comme s'il était prouvé que la nature a un but; puis que nous ignorons si le but de la nature est de conserver la vie par le moyen du bonheur ou d'assurer le bonheur par le moyen de la vie. Dans ce dernier cas, quoi de plus logique et de plus naturel tout ensemble que de supprimer le moyen quand il va contre le but? Qu'y a-t-il de contradictoire à dire : — Cherchez le bonheur, et, si la vie est pour vous exceptionnellement plus malheureuse qu'heureuse, renoncez à la vie? — La nature, répondez-vous, ne subsisterait plus. — Loin de là; le penchant naturel à vivre est assez fort et le plaisir de vivre est assez constant pour que quelques exceptions ne nuisent en rien à la règle générale. En fait, les suicides qui ont lieu n'empêchent nullement la nature de subsister. Une fois le suicide permis par les moralistes, il se produirait tout au plus une légère augmentation, que la statistique aurait bientôt calculée, et le tout fonctionnerait aussi régulièrement que le mécanisme des saisons. Même en admettant que le bonheur soit un simple moyen pour assurer la vie (chose assez étrange), il n'y aurait encore aucun inconvénient à admettre en morale la loi suivante : — Vivez, si la vie n'est pas pour vous une charge trop insupportable. — Les exceptions n'empêcheraient pas plus la règle de subsister dans ce cas que dans l'autre. — Mais si tout le monde se donnait la mort? — La supposition est impossible, car il faudrait que la vie fût pour tout le monde insupportable. En ce cas extrême, on universaliserait le suicide, à la grande joie des pessimistes, au lieu d'universaliser le « vouloir-vivre ». Au reste, le raisonnement kantien, poussé jusqu'au bout, conclurait à condamner le dévouement du soldat, ou de celui qui s'expose pour sauver les autres, ou de celui qui meurt pour ne pas commettre une mauvaise action; vous êtes donc toujours obligé d'introduire dans votre prétendue règle universelle des exceptions et d'universaliser les maximes dans des *conditions données* et *particulières*, au lieu de les universaliser sans conditions[2]. Dès lors, quelle différence essentielle y a-t-il, au point de vue de l'universalité, entre ces deux lois : 1° Conservez votre vie, *si* elle ne vous est pas entièrement insupportable; 2° Conservez votre vie, *si* le bonheur de la société ou quelque raison supérieure n'en demande pas le sacrifice?

1. *Métaph. des mœurs*, p. 53.
2. Nous empruntons cette remarque à la *Morale anglaise contemporaine* de M. Guyau, p. 250.

Dans les deux cas, il y a un *si*, qui implique une détermination plus ou moins particulière de circonstances. Supposez que nous érigions en loi absolument *universelle* de la nature, comme le veut Kant, et non pas seulement *générale*, la conservation de la vie, nous aboutirions à la *lutte pour la vie* entre les hommes et nous en déduirions qu'il faut tout faire pour observer une loi universelle qui nous commande sans condition. Donc la conservation de la vie ne peut pas plus être une loi absolument universelle de la nature que sa destruction; et de même pour toutes les lois. Nous sommes obligés de nous contenter en tout d'une règle générale, et alors les actions les plus contraires peuvent se généraliser dans l'ordre de la nature, pourvu qu'on pose exactement tous les termes du théorème. On ne dira jamais d'une manière absolue : A = règle universelle; mais on dira d'une manière relative : $\frac{A}{B}$ = règle générale, ou $\frac{A}{B} \times C$ = règle générale. De même, on ne dira pas d'une manière absolue : « Pour fuir un danger qui vous menace, sautez par la fenêtre; » mais on ajoutera ou l'on sous-entendra : « Sautez, *dans les cas* où la fenêtre n'est point au sixième étage et où vous avez quelque chance de ne pas vous tuer du coup ». En un mot, les lois de la nature sont toujours universelles en ce sens qu'elles produisent toujours les mêmes effets dans les mêmes *conditions*, mais toutes sont *particulières* en ce sens qu'il y a toujours un déterminisme particulier de conditions qui produit constamment les mêmes effets. Le vrai *type sensible* et *naturel*, la vraie *loi de nature*, c'est donc d'agir selon les conditions et circonstances déterminées. Dès lors, comment faire de cette loi de nature le type d'une loi morale inconditionnelle?

Kant donne encore pour exemple la conduite d'un homme qui, « se sentant un talent utile », ne le cultive pas et se livre au plaisir. « Cet homme voit qu'à la vérité une *nature* dont cette maxime serait la loi universelle pourrait encore subsister, bien que tous les hommes (comme les insulaires de la mer du Sud) laissassent perdre leurs talents et ne songeassent qu'à passer leur vie dans l'oisiveté; mais il lui est impossible de *vouloir* que ce soit là une loi *universelle* de la nature, ou qu'une telle loi ait été mise en nous par la nature comme un *instinct*. En effet, en sa qualité d'être raisonnable, il *veut nécessairement* que toutes ses facultés soient développées, puisqu'elles lui *servent* et lui ont été *données* pour toutes sortes de *fins* possibles. » Il faut avouer que, dans cet exemple comme dans l'autre, Kant fait un abus inattendu des considérations de *finalité*, d'*utilité*, d'*instinct*, de *nécessité*, de volonté *nécessaire*, bref de tout ce qui concerne la *matière* des actions. Il s'agit de savoir si ma pensée ou

ma volonté peuvent subsister dans leur accord avec elles-mêmes au cas où je généraliserais telle maxime, et Kant ne nous parle que de la *nature*, de son maintien possible, de son accord avec soi, etc. C'est sans doute parce que l'universalité doit être la forme commune de la nature et de la raison; mais précisément l'universalité des lois de la nature est, comme nous venons de le voir, très différente de celle de l'impératif rationnel, car elle est conditionnelle et l'impératif est inconditionnel. Ajoutons maintenant qu'elle est fatale et que l'impératif suppose la liberté. La nature n'a pas besoin de nous pour « faire ses affaires », comme dirait Chamfort; elle est toujours sûre de ne point voir bouleverser ses lois; elle est sûre de leur universalité sous les exceptions apparentes. Ce n'est pas tout. Dans l'exemple actuellement cité par Kant, la loi universelle de la nature réelle est précisément l'opposé de celle que Kant veut établir, car il veut fonder le désintéressement, et la nature a parmi ses lois universelles l'intérêt. Si Kant arrivait à réaliser chez tous les hommes un désintéressement complet et absolu, c'est alors que la nature serait bouleversée et peut-être ne pourrait plus subsister, car la « gravitation sur soi » est une loi encore plus fondamentale que la force d'expansion sympathique vers autrui.

Prenons donc la doctrine de Kant et l'exemple qu'il donne comme s'il s'agissait exclusivement d'une nature *nouvelle* à fonder par le moyen de la *volonté;* c'est-à-dire, en définitive, d'une société à établir et à faire fonctionner d'une manière déterminée [1]. Dans ce cas, pourrions-nous vouloir sans contradiction la généralisation de cette règle : — Cultivez votre talent, à moins que vous n'ayez assez de fortune et de plaisirs à votre disposition pour vous en dispenser? — Il est difficile de voir en quoi une volonté qui consentirait à cette loi serait en désaccord avec elle-même. Tout au contraire, elle serait d'accord avec a l oi très universelle et naturelle de la volonté qui nous fait *vouloir nécessairement* notre propre bonheur. Chacun tâcherait d'être parmi ceux qui sont assez favorisés de la fortune pour n'avoir d'autre occupation que le plaisir, et, s'il n'y parvenait pas, la nécessité de vivre suffirait à le faire travailler faute de mieux : non seulement la nature extérieure n'en serait nullement bouleversée, mais la société elle-même s'en accommoderait. N'est-ce point

1. C'est là d'ailleurs le vrai sens de la doctrine kantienne: « L'universalité de la loi d'après laquelle des effets sont produits constitue ce qu'on nomme *nature* dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée suivant des lois universelles (*Mét. des mœurs*, p. 58). C'est donc un *déterminisme* à fonder par la volonté, un *ordre de choses* où tout serait soumis à des lois sans exception. L'ordre social lui-même est un ordre naturel en tant que soumis à des lois.

ainsi, dès maintenant, que les choses se passent dans la généralités des cas? Ce ne serait qu'une question de degré dans la somme générale d'utilité.

Troisième exemple : Un homme fortuné et indifférent à la misère d'autrui peut-il vouloir que sa maxime « soit partout admise comme une loi universelle de la nature »? — Nous avons vu la réponse de Kant : l'égoïsme de cet homme se contredirait lui-même, car il peut « se trouver des cas où l'on ait besoin de l'assistance des autres ». Ici encore l'argument n'est pas sûr et on ne voit pas quelle inconséquence il y aurait à ériger en maxime universelle : « Chacun pour soi, » si l'on se trouvait précisément parmi ceux qui n'ont pas besoin des autres. — Supposez, pourrait-on dire avec Schopenhauer, que je sois assez fort, par l'effet d'une supériorité physique ou intellectuelle, pour être sûr d'avoir toujours dans l'insensibilité le rôle actif, jamais le rôle passif, c'est-à-dire de faire à autrui tout le mal que je voudrais sans qu'on puisse me payer de retour, je pourrai alors fort bien consentir à ériger l'injustice ou l'insensibilité en une maxime générale, et ainsi à régler la marche du monde d'après cette loi simple et universelle dont parle le poète :

> Prenne qui a la force,
> Et garde qui pourra.

Le dernier exemple, et le meilleur que donne Kant, est celui des promesses et des dépôts. On peut lui concéder que, si l'on érigeait en loi universelle de ne pas rendre les dépôts quand on a intérêt à les garder, le dépôt deviendrait impossible et logiquement contradictoire. Mais alors la société et la nature se passeraient des dépôts et même, à la rigueur, des promesses. L'ordre naturel et social ne serait pas pour cela détruit. On universaliserait les précautions contre ses voisins, de même qu'aujourd'hui on universalise les clefs des maisons par défiance des voleurs. Ce serait un désagrément ajouté à beaucoup d'autres dans un monde qui n'est pas le meilleur des mondes possibles. Nous ne *désirons* pas que cet ordre de choses existe, il est vrai; mais c'est pour des raisons d'intérêt bien simples à comprendre, non par amour de la pure logique ni de l'universalité.

Concluons que l'universalité, à elle seule, n'entraîne pas nécessairement le bien et peut se concilier avec l'idée d'intérêt. L'universalisation, au point de vue empirique, est un expédient de gouvernement intérieur qui n'a qu'une valeur restreinte. C'est une sorte de suffrage universel que nous instituons au fond de notre conscience

et où nous votons successivement par la pensée pour Pierre, pour Paul, pour Jacques, pour tous les hommes. Il est sans doute probable que nous obtiendrons ainsi une approximation du juste et du droit, fût-ce seulement parce que les égoïsmes se neutralisent l'un l'autre; mais ce ne sera jamais qu'une approximation. C'est la *généralité* qui est la vraie loi de la nature et de la société; c'est aussi la *relativité* qui est la loi de la nature et de la société. Notre *type* symbolique ne peut donc tomber d'accord avec l'universalité véritable et absolue qu'il doit représenter, et il n'en offre qu'une image grossière. Si, pour cette figuration, je suis obligé de sacrifier mon intérêt et ma vie même, ne devrai-je pas hésiter alors à accepter mon rôle de symbole ou de métaphore vivant?

Je l'accepterais cependant s'il y avait dans les objets mêmes auxquels ces symboles correspondent un bien véritable. Mais l'universalité *empirique* (qui est d'ailleurs impossible, comme nous l'avons vu) ne fait qu'exprimer une universalité toute *logique*. Or, je veux bien admettre que l'identité de la pensée et du vouloir avec soi m'offre un intérêt au point de vue logique, mais non pas au point de vue moral. De plus, cette identité logique elle-même n'entraîne pas nécessairement comme conséquence le désintéressement. L'égoïste peut toujours rétablir l'identité logique de sa pensée et de sa volonté avec elle-même, en montrant qu'il est *constamment* égoïste; si les autres le sont aussi, la morale de Hobbes et de Bentham se développera logiquement dans toutes ses conséquences et deviendra universelle. Kant n'a pas prouvé directement que cette morale rendît l'ordre social et l'ordre naturel impossibles. S'il ne peut opposer à l'égoïsme qu'une forme *logique*, ce ne sera point assez pour le contrebalancer, même aux yeux de la raison.

Allons plus loin, et opposons à la doctrine kantienne une objection plus radicale. Qu'est-ce, en définitive, que l'*universel*, et existe-t-il quelque chose de tel? Le vrai universel n'est qu'une quantité, une *totalité*, soit sous le rapport du nombre, soit sous le rapport du temps ou de l'espace : c'est donc une notion toute quantitative; or, comment le bien peut-il être une pure quantité abstraite? La quantité ne vaut que par son contenu et non par elle-même. L'universalité logique se ramène aussi à l'universalité quantitative : elle tient à la quantité du sujet et de l'attribut dans la proposition. L'affirmation exprimée par le verbe, lorsqu'elle est sans restriction et totale, indique simplement, soit une pure identité, soit un état d'esprit auquel aucun autre état d'esprit ne s'oppose, et que rien ne peut contrarier. En tout cela qu'y a-t-il de moral? Le *formel* pur est au fond une abstraction mathématique et logique, un simple signe d'algèbre mentale, un

artifice de méthode; en réalité, tout est *objet*, tout est *fond* et *matière*, il n'y a pas de forme. Une morale fondée sur l'universalité formelle est aussi factice que le serait une morale fondée sur des quantités négatives ou sur des symboles de calcul infinitésimal.

Pour échapper aux objections qui précèdent, il faudrait que Kant fît de l'universel et du rationnel autre chose qu'une enveloppe logique, une pure forme, qu'il en fît une sorte de réalité supérieure, une essence subsistant par soi et plus ou moins analogue au λόγος de Platon, au *Verbe* des chrétiens. Cette métaphysique est effectivement au fond de sa pensée. Ce qui nous le montre, c'est qu'il applique la loi morale à *tous les êtres raisonnables* possibles, au genre entier des êtres raisonnables, dont l'homme n'est qu'une espèce. Or, Schopenhauer l'a fait voir, cette conception sous-entend tout un système d'ontologie que Kant, d'après ses principes, n'avait guère le droit de présupposer [1].

Kant dit lui-même : « Le devoir doit avoir la même valeur pour tous les êtres raisonnables, et c'est à *ce titre seul* qu'il est aussi une loi pour toute volonté humaine; au contraire, tout ce qui dérive des dispositions particulières de la nature humaine, et même, s'il est possible, d'une direction particulière qui serait propre à la *raison humaine* et n'aurait pas nécessairement la même valeur pour la volonté de tout être raisonnable, tout cela peut bien nous fournir une maxime, mais non pas une loi [2]. » En d'autres termes, pour

1. « Nul n'a qualité, dit Schopenhauer, pour concevoir un genre qui ne nous « est connu que par une espèce donnée : dans l'idée de ce genre on ne saurait « en effet rien mettre qui ne fût emprunté de cette espèce unique; ce qu'on « dirait du genre ne devrait donc encore s'entendre que de l'espèce *unique*; « et comme d'autre part, pour constituer ce genre, on aurait enlevé à l'espèce, « sans raison suffisante, certains de ses attributs, qui sait si l'on n'aurait pas « supprimé ainsi justement la condition même sans laquelle ne sont plus « possibles les qualités restantes, celles dont on a fait, en les élevant à l'état « d'hypostase, le genre lui-même? » Par exemple, l'*intelligence en général* ne nous est connue que comme une propriété des êtres animés : nous n'avons donc pas le droit de la regarder comme existant en dehors et indépendamment de la nature animale. De même pour la raison; nous ne la connaissons qu'à l'état d'attribut et dans l'espèce humaine; nous n'avons pas de motif, dès lors, de l'imaginer hors de cette espèce, ni de concevoir un genre formé des « êtres raisonnables », distinct de son unique espèce, l' « homme »; bien moins encore d'établir des lois pour cet *être raisonnable* imaginaire, considéré abstraitement. « Parler de l'être raisonnable en dehors de l'homme, continue Schopenhauer, « c'est comme si l'on parlait d'*êtres pesants* en dehors des corps. On ne peut « s'empêcher de soupçonner qu'ici Kant n'ait un peu songé aux bons anges, « ou du moins qu'il n'ait compté sur leur concours pour l'aider à persuader « le lecteur. » Dans la *Raison pratique*, prétendue purgée de toute spéculation ontologique, on sent encore l'ontologie sous soi, « comme dans un double-fond à l'état flottant. »

2. *Métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 64 et 65.

nous obliger, il faut que la raison nous dépasse et ne soit pas purement humaine. Or comment Kant peut-il savoir que la raison nous dépasse, qu'elle existe en dehors de l'humanité, qu'elle n'est pas une *direction* de l'intelligence humaine? Comment a-t-il pu sortir de *sa* raison à lui pour pénétrer dans *la* raison? La *Critique de la raison pure* n'a-t-elle pas démontré précisément notre impuissance à sortir de notre raison pour atteindre l'objectif, pour atteindre un principe quelconque qui nous déborde et nous enserre? De criticiste qu'il était, Kant, ici encore, devient donc tout d'un coup dogmatique et nous parle de la raison en soi, de la raison absolue, de la raison universelle, du λόγος, comme s'il avait contemplé les idées de Platon ou le Verbe de saint Jean. Que la raison nous dépasse, on peut l'admettre par la considération du monde et de ses lois raisonnables; mais Kant rejette de sa morale ces spéculations métaphysiques et soutient d'ailleurs que, si le monde est rationnel, c'est que notre raison est obligée de le faire entrer dans ses cadres pour penser. « Où est-elle donc, cette *Raison universelle?* » demanderons-nous alors aux kantiens, en répétant le mot de Fénelon : Où est-il ce Dieu que je cherche? — La *Raison pure* l'a démontré introuvable, et la *Raison pratique* commence par le supposer trouvé.

Ainsi le critérium de l'universalité est ou *empirique,* ou purement *logique,* ou *ontologique;* dans le premier et le troisième cas, il est en opposition avec l'ensemble de la doctrine kantienne, qui rejette également l'empirisme et l'ontologisme; dans le second cas, il ne peut fonder une véritable morale et demeure une forme abstraite, une simple généralité. Tant qu'on ne rétablira pas dans la question soit des éléments empiriques, soit des éléments métaphysiques, on ne pourra rien tirer d'un symbolisme vide et formaliste qui, par une voie nouvelle, aboutit au même résultat que le platonisme antique : un universel sans contenu. On sera réduit à répéter qu'il y a quelque chose d'absolu, quelque chose d'universel, quelque chose de bon; qu'on ignore si l'absolu est réellement identique à l'universel et l'universel au bon, mais qu'il faut cependant obéir pour obéir : — *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas,* — et, ce qui est le plus étrange, que cette obéissance les yeux bandés est précisément l'autonomie.

2° *Méthodes d'élimination et d'induction platoniques.* — Les néokantiens, surtout en France, ont généralement abandonné ou mitigé le formalisme de Kant. Ils ont cru que ce formalisme n'était pas essentiel à la doctrine, qu'il était un simple excès de la pensée kantienne, comme ces exagérations auxquelles tout novateur est exposé et qui voilent une partie de la vérité pour mettre l'autre en lumière.

En conséquence, ils n'ont point insisté sur l'universalisation des maximes comme seule méthode possible du kantisme, et ils y ont parfois ajouté deux autres méthodes plus ou moins renouvelées de la philosophie platonicienne, avec l'espoir d'introduire un contenu plus précis dans la forme du devoir. Kant lui-même avait indiqué ces méthodes, quoique très vaguement, mais en définitive il ne les a point admises dans sa morale et s'en est tenu au point de vue formaliste.

La première de ces méthodes est la méthode platonique et théologique d'élimination, qui consiste à nier et à éliminer de l'absolu tout ce qui caractérise la vie sensible. « Le monde intelligible, dit Kant lui-même, ne signifie pour moi que quelque chose qui *reste*, lorsque j'ai *retranché* du nombre des principes qui peuvent déterminer ma volonté ce qui appartient au monde sensible; c'est quelque chose qui sert à restreindre le principe des mobiles venus du champ de la sensibilité, en *limitant* ce champ et en montrant qu'il n'est pas *tout* et qu'il y a encore *quelque* chose *au delà ;* mais ce quelque chose, *je ne le connais pas autrement.* De la raison pure qui conçoit cet *idéal*, il ne me reste, après avoir fait abstraction de toute matière, c'est-à-dire de la connaissance des objets, autre chose que la forme [1]. »

Kant dit encore, à propos des moyens de déterminer le monde intelligible : « On fait alors abstraction de tout ce qui se rattache psychologiquement aux concepts de l'intelligence et de la volonté, c'est-à-dire de tout ce que nous observons par l'expérience dans l'*exercice* de ces facultés, comme, par exemple, que l'entendement de l'homme est discursif; que, par conséquent, ses représentations sont des pensées et non des intuitions; qu'elles se suivent dans le temps; que sa volonté dépend toujours de la satisfaction qui résulte de l'existence de son objet, etc. : toutes choses qui ne peuvent se rencontrer dans l'Être suprême. Et, par conséquent, des concepts par lesquels nous concevons un être purement intelligible, il ne reste que *tout juste ce qui est nécessaire pour pouvoir concevoir une loi morale* [2]. »

N'est-ce point là encore trop dire, et reste-t-il vraiment quelque chose quand on a éliminé tout concept déterminé? Qu'est-ce qu'une *loi morale* formée par l'union d'une intelligence vide et d'une volonté vide? Kant avoue d'ailleurs que de telles conceptions n'étendent en rien notre connaissance théorique de l'intelligible; et pourtant il semble les croire suffisantes au point de vue pratique, comme si ce qui est absolument vide pour la spéculation n'était pas encore plus vide pour la moralité. Nous l'avons déjà remarqué, on n'a

1. *Métaphysique des mœurs*, 124.
2. *Raison pratique*, 353.

pas le droit de prêter des déterminations morales à ce qui est indéterminé par essence pour notre intelligence. Ce n'est donc pas la *moralité* pure, ni la pure *volonté*, ni la pure *raison*, qui rest nt de nos attributs personnels dans le monde intelligible; c'est, relativement à nous, zéro.

Les facultés dont Kant suppose que la *forme* pure demeure, après l'élimination du fond particulier, ne sont rien sans ce fond : un vouloir sans objet n'est plus un vouloir; une pensée sans objet, une pensée pure, n'est plus une pensée; de même pour une moralité pure. Tout au moins, s'il peut exister une pensée pure comme la νόησις d'Aristote, une volonté pure comme l'ἐνέργεια, nous ne pouvons, nous, le *savoir;* la morale ne peut donc prendre pour règles des idées qui ne sont peut-être que des abstractions sans valeur objective, comme l'*idée* platonicienne de l'homme, de l'animal, de la plante, etc. Ce serait revenir à l'ancienne ontologie. La méthode d'élimination, sincèrement appliquée, aboutit donc de nouveau à une *forme* de moralité tellement vide qu'elle n'a plus d'application pratique.

Reste la méthode d'induction platonicienne. Pour en justifier l'introduction dans le kantisme, les néo-platoniciens nous diront peut-être : — La difficulté de rattacher le sensible à l'intelligible vient de ce qu'on se représente les deux modes d'existence absolument en dehors l'un de l'autre : on se figure une existence supranaturelle superposée à une existence naturelle ; mais il n'en est pas ainsi, et les deux hommes que nous sommes n'en font réellement qu'un. — C'est ce que dit Kant lui-même, selon lequel les deux hommes sont « numériquement le même » ; l'homme phénomène, dit-il, n'est « différent (specie diversus) de l'homme noumène qu'au sens pratique » : théoriquement, il y a unité; seulement, on s'en souvient, « le rapport de causalité qui existe entre l'intelligible et le sensible échappe à toute notion théorique [1]. » Toutefois, nous savons que la vie sensible a sa *cause*, sa *raison d'être* dans la vie intelligible; nous pouvons donc *induire* de l'une à l'autre : ainsi Platon, par sa méthode inductive, complément de la méthode éliminative, rétablissait un rapport entre l'intelligible et le sensible. De même, il y a une certaine *participation* de la vie sensible à la vie intelligible; la première doit donc participer aussi au respect dû à la seconde. Par exemple, dans l'homme du temps, dans le corps, je respecterai l'homme éternel, l'esprit : le premier emprunte au second son inviolabilité. Je ne vous mettrai pas à mort, ou je ne me mettrai pas à mort moi-même pour supprimer le sensible au profit de

1. Note au § 13 des *Fondements métaphysiques de la vertu.*

l'intelligible, car ce serait violer ce dernier dans un symbole ayant avec lui le rapport de l'effet à sa cause et à sa raison d'être.

Telle est la méthode de ceux qui associent le néoplatonisme au néokantisme. Il ne nous semble pas que cette méthode puisse se concilier avec le vrai kantisme. Si la vie a une raison d'être et une cause dans l'intelligible (ce qui n'est pas prouvé d'ailleurs), nous ne pouvons du moins, de l'aveu de Kant, connaître cette raison; nous ne pouvons donc savoir si c'est une raison de bien ou de mal, bonne ou mauvaise, qui produit la vie matérielle, si par exemple ce n'est pas une chute et une déchéance de l'intelligible qui a produit le sensible, si bien que l'existence sensible serait un mal radical. Nous ne pouvons non plus savoir si cette existence est réellement le libre effet de la « liberté intelligible »; si elle n'est pas au contraire l'effet d'une cause étrangère à notre liberté, d'une lutte et d'une limitation mutuelle des libertés par exemple, en un mot si elle n'est pas une nécessité extérieure ayant une cause quelconque à nous inconnue. Les métaphysiciens se sont représenté de mille manières le rapport du phénomène à la substance éternelle, et, si certaines de leurs hypothèses aboutissent au respect de la vie phénoménale, la plupart aboutissent au dédain de cette même vie. En supposant que la liberté intelligible soit respectable, la faute volontaire par laquelle elle serait tombée dans la vie sensible ne l'est pas, le malheur involontaire par lequel elle y aurait été précipitée ne l'est pas davantage. Aussi voyons-nous Schopenhauer et M. de Hartmann tirer des principes kantiens le mépris et non le respect de la vie présente.

En admettant même que l'intelligible communique un caractère *respectable* à ses symboles sensibles, ce caractère devra s'étendre à tout, sans distinction, et tous nos actes se vaudront. — Il faut, disent les néo-kantiens, qu'ils soient les « phénomènes du noumène »; mais ils le sont toujours, et il n'est rien qui ne soit l'apparition, le symbole du noumène. Si je vous frappe, si je vous maltraite, si je vous caresse, si je vous cause du plaisir, tout cela est le phénomène de l'insondable noumène; ce dernier se manifeste par tout ce qui est manifestation sensible, par la douleur comme par le plaisir, par la mort comme par la vie. Tous les « caractères empiriques », avec leur déterminisme intérieur, sont également les effets des « caractères intelligibles », et nous ne pouvons établir une hiérarchie entre ces derniers, que nous ne connaissons pas. De plus, on ne voit pas pourquoi tous les *caractères intelligibles* ne seraient pas bons. Il ne nous reste donc toujours que le plaisir et la douleur comme critérium fondamental du bien, et l'universalité comme critérium

formel. Le symbolisme idéaliste, par sa méthode d'induction et de participation, revient en définitive soit à un empirisme que la pure doctrine de Kant a en horreur, soit à l'ontologisme antique, également exclu par Kant, soit au formalisme même de Kant. Lorsque les néo-kantiens veulent introduire dans leur morale les procédés platoniciens, leur position est beaucoup plus difficile que celle des platoniciens eux-mêmes, qui admettaient un moyen de communication intellectuelle avec l'absolu moral ; les néo-kantiens rejettent cette communication et nous imposent pourtant le devoir de représenter symboliquement l'absolu dans notre conduite. Pour établir un rapport déterminé entre une chose et son symbole, il faut avoir de cette chose même une idée déterminée : entre x et un acte de méchanceté ou de bonté, il n'y a qu'un rapport nul ou un rapport inconnu. Si donc, pour soutenir la « primauté de la morale », on allait jusqu'à admettre que l'x métaphysique sur lequel repose la morale demeure inconnu non seulement dans son fond, mais même dans sa forme, tant qu'il n'a pas été déterminé par la morale même, on se trouverait dès le début enfermé dans ce cercle : déterminer à l'aide de la morale le principe indéterminé qui doit déterminer la morale. Pour sortir de ce cercle, il n'y a pas d'autre ressource que la *forme* légale dont parle Kant.

Selon nous, le formalisme est essentiel au vrai kantisme, et même il le constitue. La philosophie allemande a justement remarqué le lien étroit qui existe entre le formalisme métaphysique de Kant et son formalisme moral, auquel on peut même ajouter son formalisme esthétique. Nous ne pouvons, selon la *Critique de la raison pure*, connaître que des formes *à priori* : l'objectif des choses, leur être et leur essence nous échappent; par cela même, le bien en soi nous échappe. Savons-nous quel est le fondement objectif de l'espace, ce grand réceptable où nous sommes forcés par notre constitution intellectuelle de plonger et d'engloutir tous nos objets d'intuition? Nous ne le savons pas. De même, savons-nous quel est le fondement objectif du temps, cette ligne incommensurable, cette route fuyante sans commencement et sans fin, le long de laquelle nous sommes obligés de ranger tous les phénomènes, morts aussitôt que nés, et qui ressemble à une longue voie tumulaire n'offrant aux regards par devant et par derrière qu'une rangée infinie de tombeaux ? Nous ne le savons pas davantage. De même encore, savons-nous ce qu'il y a au fond du beau qui nous charme ou du sublime qui nous écrase? Non, la beauté n'est qu'une simple forme, une surface sur laquelle notre imagination joue sans rien pénétrer, et le sublime n'est que le noumène se laissant concevoir derrière la nature sans jamais se

laisser entrevoir. Enfin, savons-nous quel est le fondement objectif du devoir, de cette puissance absolue que nous trouvons ou croyons trouver installée au fond de la conscience, rendant des oracles comme dans un temple ou des arrêts comme dans un tribunal? Pouvons-nous découvrir dans les dernières raisons des choses les dernières raisons de nos devoirs, les motifs suprêmes des ordres que nous recevons ou que notre moi inconnu donne à notre moi connu? — Non. Fais ce que dois, non seulement sans savoir ce qui adviendra, mais encore sans savoir pourquoi tu le dois. Puissance, force, science, bonheur, tout cela n'est pas le bien. Le bien est ce qui nous est caché. Kant nous fait agenouiller devant le cadre du tableau en laissant le tableau couvert d'un voile, comme on le fait dans certaines églises d'Italie ou d'Espagne; encore, dans ces églises, vous avertit-on qu'il y a sous le voile un chef-d'œuvre, exposé aux regards dans les grands jours de fête; Kant, lui, ne peut dire s'il y a un tableau réel ni si ce tableau est bon ou mauvais; mais il adore le cadre pour cette seule raison qu'il est un cadre et que nous ne pouvons le briser. Bien plus, selon lui, nous ne savons pas par l'expérience si ce cadre est lui-même quelque chose de réel, ni si une seule action réelle y est jamais entrée, puisqu'on n'a pas « un seul exemple authentique d'une résolution inspirée par le seul devoir. »

Tel est le formalisme dans toute sa rigueur, et le grand mérite de Kant, selon nous, est précisément d'avoir montré que l'idée de loi morale et de devoir aboutit logiquement à ce formalisme. Le devoir pour le devoir est seul un devoir proprement dit et un impératif catégorique; mais alors il ne peut être qu'une *forme*, une pure loi sans contenu. Quiconque admet un devoir, une *loi* morale, est formaliste; s'il y ajoute d'autres considérations, ontologiques ou empiriques, il combine des systèmes qui s'excluent. On ne peut mettre un contenu suprasensible ou sensible dans le devoir sans le détruire comme tel; on ne peut donner un fond à la *loi* absolument *impérative* sans la nier comme *loi* et comme *impératif*.

II

LA FINALITÉ COMME LIEN ENTRE LE SENSIBLE ET L'INTELLIGIBLE. L'HUMANITÉ FIN EN SOI, CONTENU DE L'IDÉE DE MORALITÉ.

Kant, cependant, a essayé lui-même de donner une *matière* à la *forme* du devoir et d'établir par là un lien déterminable entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'homme du temps et l'homme éternel.

Il a cru trouver ce lien dans la *finalité*, qui représente l'intelligible comme le but du sensible. Mais nous allons voir que la *matière* est pour lui identique à la *forme* et, en définitive reste purement formelle. Ce qui constitue essentiellement le devoir, c'est toujours la forme; aussi, dans la *Critique de la raison pratique*, qui a pour objet le devoir absolument pur, ne retrouve-t-on pas la théorie de l'humanité fin en soi.

Dans sa *Métaphysique des mœurs*, Kant nous dit qu'il y a « trois manières de se représenter la loi morale », trois types, qui sont au fond « autant de formules de la même loi », mais qui « rapprochent toujours davantage une *idée* rationnelle de l'*intuition* suivant une certaine analogie et, par là, du *sentiment.* » — Chaque maxime a, dit-il : « 1° une *forme*, qui consiste dans l'universalité; et sous ce rapport on a la formule de l'impératif catégorique, qui veut que l'on choisisse ses maximes comme si elles devaient avoir la valeur de *lois universelles de la nature;* 2° une *matière*, c'est-à-dire une fin; et de là la formule d'après laquelle l'être raisonnable, étant par sa nature même une fin, par conséquent une fin en soi, doit être pour toute maxime la condition limitative de toutes les fins purement relatives et arbitraires; 3° une *détermination complète* de toutes les maximes, exprimée par cette formule : toutes les maximes qui dérivent de notre propre législation doivent s'accorder avec un *règne possible des fins* comme avec un *règne de la nature* [1]. » D'après cette page capitale, nous avons deux extrêmes : le règne sensible de la nature et le règne intelligible des fins, et entre les deux, comme intermédiaire, l'*homme fin en soi.* Kant est près de s'engager par là dans une voie profonde; mais le désir qu'il a de conserver à la morale son caractère impératif, absolu, universel, et de maintenir ainsi la *loi* ou le *devoir*, va l'empêcher, même quand il parlera de la finalité comme contenu du bien moral, de faire autre chose que tourner sur soi-même et revenir à la forme d'une universalité vide. Ne voulant pas fonder la morale sur quelque chose qui ne serait qu'humain, il est obligé de ne considérer dans l'homme que ce qui lui paraît universel, c'est-à-dire la raison pure, la volonté pure, la conscience pure; dès lors, au moment où il semblait qu'il allait sortir des abstractions et des formes, il ne fait que s'y enfoncer de nouveau; au lieu d'un contenu vivant et d'une matière réelle, il n'introduit dans le cadre de la loi morale, comme nous allons le voir, que des facultés semblables à des entités.

Nous ne reprocherons pas à Kant, avec Schopenhauer, d'avoir

1. P. 83.

exprimé une idée contradictoire en parlant de *fin en soi* : à en croire e philosophe pessimiste, qui est trop porté à voir les systèmes d'autrui, comme le monde entier, sous le jour le plus défavorable, l'idée de fin serait entièrement relative, puiqu'elle suppose une volonté dont elle est la fin. Dès lors, fin en soi serait aussi contradictoire que de dire : — Ami en soi, ennemi en soi, oncle en soi, nord ou est en soi, dessus ou dessous en soi [1]. — On peut répondre à Schopenhauer qu'il joue sur les mots, que fin en soi signifie non pas une fin qui ne serait la fin de rien, mais une fin au-dessus de laquelle il n'y a plus rien, une fin dernière, une fin pour soi; or l'idée de fin et celle de terme, d'extrémité, d'arrêt, n'ont rien d'incompatible; tout au contraire, le mot de fin a les deux sens dans toutes les langues. Dans la série des moyens et des fins il faut bien s'arrêter pratiquement à un terme dont on se contente. Toute la question est de savoir quel est ce terme, si c'est, par exemple, la personne humaine.

Ce qu'il faut dire, et ce que Schopenhauer n'a pas dit, c'est que, si la volonté qui se pose une fin est relative, la fin même qu'elle se posera sera aussi relative à sa propre nature, à ses propres besoins, à ses tendances innées ou acquises. Il est certain, par exemple, qu'un homme se posera une fin humaine, et qu'un bœuf, si on le consultait, se poserait en quelque sorte une fin bovine. Aussi Kant est-il forcé de chercher dans l'homme même quelque chose qui soit en même temps universel, un point de coïncidence entre l'humain et l'absolu : opération qui lui est d'autant plus difficile qu'il a montré dans sa *Critique de la raison pure* l'impossibilité de savoir si un tel point de contact existe, et où il existe. « Toutes les fins relatives, dit-il, ne donnent jamais lieu qu'à des impératifs hypothétiques. Mais, *s'il y a quelque chose* dont l'existence ait *en soi* une *valeur absolue* et qui, comme *fin en soi*, puisse être le fondement de lois *déterminées*, c'est là et là seulement qu'il faut chercher le fondement d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique. » On ne saurait mieux poser le problème; mais voyons la solution. « Or, continue Kant, je dis que l'homme, et en général tout être *raisonnable*, *existe* comme fin en soi, et non pas seulement comme moyen pour l'usage de telle ou telle volonté. » Pour le prouver, Kant commence par montrer : 1° que « tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle »; 2° que « les *inclinations* mêmes ou sources de nos besoins ont si peu une valeur sbsolue que tous les êtres raisonnables doivent souhaiter d'en être délivrés. » 3° Quant aux « êtres dont l'existence ne dépend pas de

1. *Fondement de la morale*, p. 61, trad. Burdeau.

nous, mais de la nature, ils n'ont aussi, si ce sont des êtres privés de raison, qu'une valeur relative. » Restent en quatrième lieu les êtres raisonnables. Pour démontrer la proposition qu'il a mise en avant, Kant devrait démontrer que ces êtres sont des fins en soi; mais, au moment même où il énonce la preuve, il la supprime. « Les êtres raisonnables, dit-il, ne sont pas simplement des fins subjectives, dont l'existence a une valeur *pour nous* comme effet de notre action; mais ce sont des fins *objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre par rapport à laquelle elle ne serait qu'un moyen. *Autrement rien n'aurait une valeur absolue.* » Mais, ce qu'il faut démontrer, c'est précisément qu'il y a des objets d'une valeur absolue, des fins absolues; Kant s'appuie donc sur ce qui est en question. « Si toute valeur, ajoute-t-il, était conditionnelle, et par conséquent contingente, il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême. » — Eh bien, la raison s'en passerait. Vous avez précisément à établir l'existence de ce principe absolu; au lieu de cela, vous aboutissez à ce théorème circulaire : — Il y a un principe pratique absolu s'il existe une fin en soi pour le fonder; donc il existe une fin en soi, car, s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas de principe pratique absolu.

Dans tout ce passage, Kant ne fait que tournoyer sur lui-même sans donner d'autre preuve que le besoin qu'il a d'une fin en soi. « *S'il y a* un principe pratique suprême, répète-t-il, ou si, pour considérer ce principe dans son application à la volonté humaine, il y a un impératif catégorique, il *doit* être fondé sur la représentation de ce qui, étant une fin *en soi*, l'est aussi nécessairement *pour chacun.* » Qu'est-ce, demanderons-nous à Kant, que cet *en soi* différent de chaque *moi?* Ce ne peut être que le moi *en soi;* mais comment le connaître? Qui sait même si, dans les choses en soi, le mot *moi* a un sens, s'il ne faut pas dire plutôt l'*être en soi*, ou encore le *non-moi* en soi? Car le *moi* suppose une distinction des individus, et comment ce qui est multiple, divisé en individus opposés, pourrait-il être *absolu?* — Nous voilà en pleine métaphysique. Pour y échapper, Kant veut s'en tenir à un point de vue immanent et ne trouve rien de mieux que de nous ériger nous-mêmes en *fin absolue.* « L'homme, dit-il, se *représente nécessairement* ainsi sa propre existence. » Voilà un appel au sentiment intérieur; mais est-il bien vrai que tout homme se considère comme absolu? De plus, ce sentiment d'être une fin en soi n'a pas plus de valeur que le sentiment prétendu de la liberté, par exemple, et se réduit au sentiment d'être une fin *pour soi-même.* La preuve de la fin *en soi* manque donc toujours. Nous ne pouvons la saisir par la conscience, n'ayant aucune intuition des choses *en soi,* mais seulement

une idée problématique[1]; nous ne pouvons pas davantage la saisir dans la finalité de la nature, où tout est relatif et où l'idée de fin est elle-même problématique[2]; donc nous ne pouvons la saisir nulle part et ne faisons que la supposer. Par cela même, l'impératif catégorique est une simple supposition.

Admettons cependant qu'il existe une fin absolue et que cette fin absolue se trouve dans l'homme, « *quod erat demonstrandum;* » dans quelle faculté de l'homme la trouvera-t-on? — Dans la raison, dit Kant. — Mais, là encore, la preuve manque. Comme Kant a érigé en loi morale une universalité abstraite et toute formelle, (seule chose que, selon lui, nous puissions connaître du monde intelligible,) quand il veut ensuite identifier la personnalité avec l'unversalité, il est obligé de considérer la personne même à l'état de forme abstraite, comme raison pure et toute formelle, volonté pure et toute formelle, sans aucune considération du pouvoir de jouir et d'aimer, sans aucune considération du bonheur. Dès lors, la même question se pose toujours malgré le changement de point de vue et le recours à la finalité : — En quoi une raison tout impersonnelle, abstraite et vide, peut-elle être bonne, peut-elle être une fin *en soi?* en quoi les formes *à priori* qu'elle contient seules, toute prête à y enserrer les choses de l'expérience et à les y prendre au filet, en quoi ces formes de nécessité universelle, de déterminisme universel, de causalité, de finalité, de substantialité, constituent-elles des biens proprement dits, des fins absolues? De même pour la volonté vide et indéterminée, que Kant appelle volonté pure et qui est tout ensemble sujet et fin de la moralité. Si quelqu'un soutenait que la raison pure, avec ses cadres inflexibles, son inflexible déterminisme, ses lois nécessaires, est un mal et non un bien, tout au moins qu'elle est un moyen et non un but, qu'aurions-nous à répondre? Comment Kant démontrerait-il la supériorité du rationnel sur le sensible et le vivant, des formes *à priori* sur le plaisir, le bonheur, etc.? Comment démontrerait-il que le bonheur est un simple moyen pour la raison et non la raison pour le bonheur. De même pour la volonté : qui sait si elle n'est pas en elle-même un mal au lieu d'être un bien, ou, si c'est trop dire, un moyen au lieu d'être un but?

En un mot, en nous commandant d'obéir à la raison et à ses lois universelles, Kant suppose que la raison et son universalité, la volonté pure et son universalité sont préférables à tout le reste, sont des facultés *supérieures*. Or c'est ce qui n'est pas démontré. En

1. C'est la conclusion de la *Critique de la raison pure*.
2. C'est la conclusion de la *Critique du jugement*.

quoi consiste cette supériorité? est-elle de quantité? Faut-il dire que l'universel est une quantité supérieure au particulier? Mais, encore une fois, tout dépend de ce qui est ainsi universalisé et en quantité supérieure : si c'est la douleur, la douleur sera-t-elle un bien? Il faut donc admettre une supériorité de *qualité;* mais en quoi consiste-t-elle? Nous voilà revenus à l'ancienne morale, qui établissait d'abord la hiérarchie métaphysiquede nos facultés avant de nous faire un devoir d'obéir à cette hiérarchie. La loi va reposer sur le bien et non plus le bien sur la loi. Kant s'appuie, ici encore, sur une métaphysique latente, sur un système où la raison pure, identique à la volonté pure, est divinisée sans qu'on sache pourquoi.

III

THÉORIE DU SOUVERAIN BIEN. SYNTHÈSE DE LA MORALITÉ ET DU BONHEUR.

Les difficultés inhérentes à la façon dont Kant se représente la finalité pratique sont encore plus sensibles dans sa doctrine du *souverain bien* ou de la fin souveraine, qui est intimement liée à celle de la fin en soi. Tout d'abord, Kant distingue deux souverains biens. « *Souverain* peut signifier ou *suprême* (supremum) ou *complet* (consummatum); dans le premier cas, il désigne « une condition inconditionnelle », à savoir l'impératif catégorique; dans le second cas, il désigne « un tout qui n'est point une partie d'un tout plus grand encore de la même espèce (perfectissimum) », à savoir la satisfaction de *toutes* nos inclinations ou le bonheur. Cela revient à dire qu'il y a une finalité *supérieure* ou *suprême*, la satisfaction de la raison, et une finalité *totale* ou parfaite, la satisfaction de tout notre être y compris la sensibilité.

Ces définitions une fois admises, un problème se présente : — Quel est le rapport de ces deux fins? — Kant reconnaît que la satisfaction de la raison ou *vertu* est seulement une fin partielle, qui a besoin d'un complément nécessaire, le *bonheur*. Si donc la moralité est une fin inconditionnelle absolue, c'est seulement en ce sens qu'elle est une *condition* de tout le reste, non subordonnée elle-même à aucune condition; mais, si elle est *nécessaire*, elle n'est pas pour cela *suffisante*, puisqu'elle a besoin d'un complément. Dès lors, une objection se pose : — Comment, dans l'absolu, séparer le *suprême* du *parfait*, le *conditionnant* absolu du *satisfaisant* absolu? Ne serait-ce point là

une distinction artificielle et un simple expédient logique? Vous aurez beau dire que la vertu est l'absolu dans un sens et non l'absolu dans un autre, il est impossible de couper en deux l'absolu. Une chose absolue ne peut être une simple moitié de l'absolu ; une valeur absolue est une valeur totale, après laquelle il n'y a plus rien à demander. Donc, ou la moralité se suffit à elle-même, et alors elle n'a réellement pas besoin de bonheur ; ou elle a besoin de bonheur, et alors c'est un simple commencement, non un achèvement, c'est une partie, non un tout. — Il n'y a rien *au-dessus*, dites-vous. — Mais il y a quelque chose *à côté;* c'est donc un absolu imparfait, chose étrange, ou un universel partiel, chose non moins étrange. A vrai dire, il y a toujours quelque chose *au-dessus* de la partie : c'est le tout.

Pour ne pas contredire sa théorie sur le caractère purement rationnel et *à priori* de la moralité, Kant est obligé de dire que c'est la raison même qui relie *à priori* et nécessairement ces deux choses : moralité et bonheur. Quel sera donc le moyen terme de cette union? Kant intercale entre la moralité et le bonheur deux idées intermédiaires, celle de *besoin* et celle de *dignité*. « Qu'un être ait *besoin* du bonheur et qu'il en soit *digne*, sans pourtant y participer, c'est ce que nous ne pouvons regarder comme conforme à la volonté parfaite d'un être raisonnable tout-puissant, lorsque nous essayons de concevoir un tel être. Le bonheur et la vertu constituent donc ensemble la possession du souverain bien [1]. »

La première idée intermédiaire entre la moralité ou le bonheur, celle de *besoin*, est empirique. Il est clair que ce n'est pas dans la raison pure que nous la trouverons, et Kant lui-même a représenté la loi morale comme absolument étrangère aux besoins de la sensibilité. De plus, cette idée est insuffisante pour joindre le bonheur à la moralité, car celle-ci, ne connaissant pas nos besoins, n'a pas à s'en préoccuper, sinon pour les réprimer et les contrarier. On ne peut donc invoquer le *besoin* devant l'impératif catégorique.

La seconde idée, celle de mérite et de dignité, ne peut signifier que l'être moral soit, par définition, *digne de bonheur;* car, en ce cas, elle serait également empirique, et le formalisme rationaliste de Kant se trouverait contredit par Kant lui-même. Si la moralité consistait « à être digne du bonheur », comme Kant semble parfois le dire [2],

1. *R. pr.*, p. 310.

2. « J'appelle *loi pragmatique* ou règle de prudence la loi pratique qui a pour mobile le bonheur, et loi morale celle qui n'a d'autre mobile que la *qualité d'être digne du bonheur* (die Würdigkeit glücklich zu seyn). — « La réponse à la première des deux questions de la raison pure qui concernent l'intérêt pratique (que dois-je faire?) doit être celle-ci : *fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux.* » — « L'effort incessamment renouvelé pour se rendre digne du bonheur. » (*Raison pure*, t. II, 367, 369, 370, trad. Barni).

le bonheur entrerait nécessairement dans la définition de la moralité comme objet et comme fin; or Kant nous a répété mainte fois que la moralité a sa valeur en elle-même et par elle-même, que la raison est une fin *en soi* indépendamment du bonheur, que la considération même du bonheur altère la moralité. Nous ne pouvons donc définir la dignité et le mérite un rapport *nécessaire* et *à priori* avec le bonheur. Dès lors, par quelle transition passer d'un terme à l'autre?

Les kantiens se contenteront-ils de cette raison banale : — C'est précisément parce que vous n'avez pas cherché le bonheur qu'on doit vous le donner et que vous en êtes *digne;* la vertu est la *condition* du bonheur? — Mais la condition d'une chose n'est telle que comme *moyen*, ou comme *partie*, ou comme *cause* de la chose; or, à ces trois points de vue, le bonheur sera toujours un élément intégrant de la moralité, comme étant ou son *but*, ou son *tout*, ou son *résultat* (dans le cas par exemple où, la moralité étant la perfection, la perfection entraînerait comme effet le bonheur). Dès lors, la moralité ne sera plus seulement *formelle*, mais *matérielle*. Faut-il dire au contraire que la moralité est une *condition* qui nous est imposée d'en haut pour obtenir une chose toute différente d'elle-même, le bonheur? alors la moralité n'aura plus d'autre but que de soumettre la volonté à une *obéissance* préalable, et la loi morale, devenue hétéronome, nous parlera comme ces pères qui, voulant exercer leurs enfants à obéir, prennent à tâche de contrarier leurs volontés : — Tu demandes cet objet! tu ne l'auras pas; tu ne le demandes plus, le voici. — Ainsi semble raisonner Dieu dans la théorie « du mérite et du démérite » : — Tu as *besoin* du bonheur, je ne te le donnerai point; — fais semblant de n'en avoir pas besoin, je te le donnerai. — Kant lui-même, pourtant, nous a dit que la moralité avait sa *dignité* en soi, qu'elle était *digne* en soi; et maintenant, à ce sens intransitif du mot *dignité*, il en substitue un autre tout transitif : la moralité est digne du *bonheur*. La prétendue *valeur intrinsèque* de la moralité était-elle donc simplement une sorte de créance à l'égard de ce prix sous-entendu, le bonheur? On pourrait comparer la vertu ainsi entendue à l'enveloppe d'un fruit; nous avons défense de penser au fruit même et de le vouloir; Dieu, dans sa bonté paternelle, veut qu'on goûte d'abord l'enveloppe amère pour avoir droit au fruit savoureux.

L'emploi de ce procédé ne serait justifiable que s'il avait pour résultat final et pour but caché un surcroît de bonheur identique à un surcroît de perfection : c'est ce qui a lieu parfois dans l'éducation paternelle; mais alors nous revenons à un eudémonisme détourné

ou à une considération de bien positif que Kant rejette. Pour éviter toute hétéronomie, il faudrait que la dignité morale restât intransitive et étrangère en soi au bonheur. Mais alors se représente la même difficulté : — Comment passer du sens intransitif au sens transitif? Si c'est en s'appuyant sur l'idée d'un souverain bien parfait et complet, pour la sensibilité comme pour la raison, cette idée dominera la moralité et sera la vraie fin suprême. Par là nous reviendrons au point de vue des moralistes antiques, rejeté par Kant, je veux dire à la recherche du souverain bien. La philosophie ancienne admettait, comme on sait, un rapport analytique et conséquemment une identité fondamentale entre la vertu et le bonheur. Si cette opinion était vraie, on comprendrait que la bonne volonté fût la condition d'une volonté heureuse et parfaite, que l'amour universel fût en nous le commencement du bonheur même; mais Kant rejette tout rapport analytique entre les deux termes. C'est seulement, selon lui, par une synthèse qu'on peut les unir. Or nous ne voyons aucun moyen de l'opérer, ni dans la raison pure qui ignore le bonheur, ni dans l'expérience qui ignore les lois de la raison.

C'est alors que Kant, pour introduire dans le devoir, selon son expression, « des promesses et des menaces », fait appel à un de ses postulats les moins philosophiques, le *Deus ex machinâ*. S'il semblait, par sa critique de la Raison pure, avoir chassé le dieu du sanctuaire, il avait eu soin cependant de conserver le sanctuaire même dans le ciel intelligible, pour y replacer, après une sorte de sacre moral, le « dieu rémunérateur et vengeur ». Mais cet expédient, trop voisin de l'artifice, ne peut rompre le dilemme dans lequel Kant était enfermé tout à l'heure. Ou le bonheur, en dernière analyse, est nécessaire à la fin vraiment absolue, et alors pourquoi me défendez-vous d'en faire une partie du but de ma volonté? Ou la moralité à elle seule est suffisante, et alors comment croyez-vous nécessaire d'y ajouter, par votre volonté ou par la volonté divine, ce que vous me défendez d'y ajouter moi-même dans ma volonté? Si la « bonne volonté » éternelle n'est point une volonté du bonheur, mais une volonté *pure* ou une raison *pure*, elle ne peut vouloir en nous et nous commander que volonté pure ou raison pure, sans bonheur. Si au contraire la bonne volonté est en définitive une volonté de bonheur, le *devoir pour le devoir* n'offre plus de sens.

La solution de continuité qui existe ici, chez Kant, entre l'idée de moralité et celle de bonheur, entre la volonté et sa fin, est au fond la même qui existe dans toute sa philosophie entre l'intelligible et le sensible, entre l'homme-noumène et l'homme-phénomène, entre le rationnel et le réel, entre la liberté et la nécessité, entre l'autonomie

et l'hétérononie, entre l'absolu et le relatif, entre le moral et le naturel.

En résumé, le but poursuivi par Kant était le plus beau que pût se proposer un philosophe : fonder une morale vraiment *immanente* et vraiment *autonome*. Il n'y a réussi qu'incomplètement.

1° En conservant l'idée de *loi* morale, de loi *formelle*, d'*impératif catégorique*, de *devoir*, il conserve la morale transcendante et hétéronome de l'ancienne métaphysique spiritualiste, qui aboutissait à l'autocratie de l'absolu et à ce qu'on pourrait appeler, d'un terme emprunté à Kant lui-même, le fanatisme moral. Kant, au moment où il semblait devoir fonder une sorte de libéralisme dans la science des mœurs, demeure *autoritaire*. C'est là, à notre avis, le premier défaut de sa morale.

2° Ce défaut en entraîne un autre : le maintien de l'esprit *théologique* en morale. En effet, une loi proprement dite ne peut être qu'un ordre divin. Aussi, dès le début, Kant appuie secrètement sa morale sur l'idée d'un Dieu, quoiqu'il ait lui-même démontré l'incertitude de l'idéal théologique. Il en conserve la *forme*, sinon le *fond*. Même quand il fait la critique de la *raison pure*, il a déjà en vue la *raison pratique* : son but est de réserver à la morale un monde où elle puisse pénétrer par la foi, sinon par la science; pour cela, il a soin de poser d'abord ce monde comme *possible* spéculativement, afin de nous obliger ensuite à l'affirmer pratiquement, à le *postuler* comme *réel*. Mais ces postulats de Kant sont eux-mêmes une série d'hypothèses empruntées à la métaphysique, qu'on semblait avoir écartée, et qui ne peuvent se soutenir que par des arguments métaphysiques ou par des inductions psychologiques et cosmologiques. Il est facile d'y reconnaître le vieux fonds de la théologie. La critique de Kant est donc comme une machine pneumatique avec laquelle on prétendait d'abord avoir fait dans l'esprit le vide métaphysique et religieux; mais, de même que le physicien, quand il analyse le fluide subtil qui reste sous la cloche, y retrouve toutes les propriétés de l'air raréfié, de même le philosophe, s'il analyse les idées subtiles qui sont le résidu de la critique kantienne, y retrouvera toutes les propriétés de la métaphysique et de la théologie raréfiées. Qu'on pousse l'opération critique jusqu'au bout avec plus de sincérité ou plus de rigueur, elle aboutira à un objet vraiment indéterminé et vide; mais alors la morale elle-même n'aura plus pour principe et pour idéal qu'un objet indéterminé. Telle serait la morale des Kantiens orthodoxes, si elle était logique.

3° Le troisième caractère de la morale kantienne, qui résulte de

l'indétermination où reste spéculativement le monde intelligible, c'est un mysticisme nouveau ; car, malgré les dénégations de Kant, on ne peut appeler d'un autre nom une doctrine ayant pour principe essentiel l'affirmation du mystère jointe à la prétention de le pénétrer par la moralité. Seulement Kant, au lieu de recourir à la sensibilité pour saisir le mystère dans sa matière à l'exemple des religions positives, fait appel à la raison pour le connaître dans sa forme « apodictiquement certaine » ; — comme si l'on pouvait mieux connaître la forme que le fond de ce qui est par définition inconnaissable ! Ce système est donc un mysticisme *formaliste*, une religion formaliste.

4° Ce formalisme même constitue le quatrième défaut de la morale kantienne. Certes, on peut admettre avec Kant que le fond absolu des choses, s'il y en a un, nous est inconnu ; mais, au lieu d'en conclure qu'il faut laisser de côté ce qui est en dehors de nos facultés, qu'il faut faire appel à l'expérience pour remplacer une science absolue qui nous échappe, puis présenter nos idées sur l'univers et sur l'homme comme une conjecture, enfin déduire la morale des *faits* positifs et des *conjectures* les plus probables, Kant persiste à faire du devoir un impératif catégorique, un ordre absolu, une loi despotique émanée d'un Sinaï intelligible. Par là, au lieu de fonder la morale sur le connu, il entreprend de l'établir sur l'inconnu et l'inconnaissable : l'objet de la morale lui échappe. Ayant éliminé toute idée de fin objective, de bonheur, de perfection, de nature humaine, tout élément de psychologie ou de cosmologie, il ne peut plus invoquer qu'une simple *forme*, la forme de « légalité *à priori* », le devoir pour le devoir, ou, en un seul mot qui revient au même, le devoir. Cette doctrine, nous l'avons vu, est logique et même la seule logique ; mais le formalisme pur n'en est pas moins une morale impossible à accepter, quand on ne veut pas obéir pour obéir, se prosterner pour se prosterner. De plus la forme pure finit par être identique à zéro, comme l'être pur de Hegel est identique au non-être.

5° Un autre défaut qui dérive des précédents, c'est l'absence de *lien* déterminable entre le monde intelligible et le monde sensible. Kant n'a pu répondre d'une manière satisfaisante à ces deux questions qu'il s'était posées relativement aux rapports des deux mondes : « Le devoir est-il possible et réel? Le devoir est-il déterminable avec certitude? » D'abord, il n'a pu faire sortir de l'état problématique la vraie condition de la *possibilité* et de la *réalité* du devoir, c'est-à-dire la liberté *pratique*, dont nous aurions besoin dans le monde réel pour y avoir des obligations réelles et une responsabilité réelle. Après nous avoir dit, on s'en souvient, « que toute adhésion de l'esprit, si elle ne manque pas entièrement de fondement, doit être fondée

d'abord sur une chose de fait, » puis, que « toutes les choses de fait se rattachent ou bien au concept de la *nature*, ou bien au concept de la liberté [1] », il ne parvient nullement à établir la liberté comme chose de fait, quoiqu'il lui donne ce nom, et il se contente d'invoquer le *devoir*, qui présuppose lui-même la liberté. La liberté insondable et « intelligible », que nous avons appelée plus proprement la nécessité primitive ou la prédestination, demeure à jamais cachée et inutile dans la sphère des noumènes. Il y aurait un *devoir* réel en ce bas monde si nous y étions libres; nous serions réellement *libres* en ce monde s'il y avait un devoir : la pensée de Kant se meut dans ce cercle sans pouvoir le franchir, sans montrer comment la « raison pure » devient « raison pratique », comment la liberté et la moralité deviennent des *choses de fait* différentes des faits de la nature; comment cette moralité et cette liberté supra-naturelles, qui ne sont que des noumènes, peuvent descendre de leur olympe et faire leur apparition, divinités enveloppées d'un nuage, dans la mêlée des phénomènes. — De plus, en admettant que nous ayons des devoirs, comment les déterminer, même symboliquement? Comment savoir si les noumènes auxquels nous devons nous conformer sont des divinités bonnes ou mauvaises, puisque ces divinités se réduisent toujours pour nous à des puissances nues, volonté sans contenu, raison sans objet, forme sans matière, dont nous ignorons, à vrai dire, l'essence bienfaisante ou malfaisante. Aussi Kant n'ose tout d'abord appeler ces puissances le *bien :* elles ne sont pour nous que la *loi;* c'est plutôt un Jupiter ou un Jéhovah aux décrets absolus qu'un Bouddha ou un Jésus voulant le bonheur de l'humanité. C'est seulement ensuite, après avoir posé la loi, que Kant se dit : « Puisque la loi commande, ce qu'elle commande doit être bon; » mais, en somme, il n'en sait rien. Sans parler du *malin génie* imaginé par Descartes, on peut se demander avec les pessimistes si la *loi* n'est pas une ruse de la nature ou de la volonté universelle, qui, en soi, serait mauvaise ou neutre. Quand nous nous jetons tête baissée dans le gouffre à la voix du *devoir*, nous ne pouvons savoir si c'est la moralité éternelle ou l'indifférence éternelle que nous trouverons au fond. Mysticisme absolu dans le ciel et formalisme absolu sur la terre, sans autre lien entre les deux mondes qu'un symbolisme dont la valeur demeure problématique, voilà en son ensemble la morale des kantiens.

6° Toutes ces imperfections du kantisme nous semblent tenir à un défaut fondamental que nous avons souvent signalé dans le cours de ces études : c'est le *dogmatisme* moral, en d'autres termes la prétention d'affirmer la moralité et le devoir comme certains, lorsqu'on

1. *Critique du jugement*, II, 213 (trad. Barni).

attribue un caractère d'incertitude et d'indétermination essentielle à tout ce qui se passe dans le noumène, ainsi qu'aux relations objectives du noumène avec le phénomène. Dites, si vous voulez : — Le fond des choses, qui nous échappe, est *peut-être* moral, malgré toutes les apparences contraires, ou du moins il n'est peut-être pas absolument incompatible avec la réalisation d'un monde moral, d'un monde meilleur et plus heureux que le monde actuel : nous pouvons donc à nos risques et périls essayer la réalisation progressive de ce monde. — Mais ne dites pas : — Le devoir existe *certainement*, il est même la seule chose *certaine*, il est un impératif *catégorique* et *absolu*, apodictiquement certain, un « axiome » qui a la vertu de communiquer sa certitude à tout un paradis supra-sensible dont l'intelligence ne peut saisir ni la nature ni l'existence.

Concluons que le scepticisme de Kant n'a pas été assez profond ni assez complet, par cela même assez fécond pour la morale. Nous avons vu sa *Critique de la raison pratique*, qui semblait d'abord devoir être aussi audacieuse que celle de la *raison pure*, s'arrêter à moitié chemin sans oser porter la main au tabernacle de la *loi*. Kant s'est contenté d'une analyse abstraite de la moralité, non d'une critique psychologique, physiologique, historique et métaphysique. Il ne s'est pas demandé si une morale entièrement problématique et hypothétique, sans impératif catégorique, ne serait pas la seule morale vraiment « autonome » et « immanente ». Logiquement amené par ses principes à reconnaître qu'aucun devoir n'est absolu dans ce monde de phénomènes, il veut cependant encore que le devoir soit absolu, et il en place pour cela l'objet parmi les mystères des noumènes ; obligé de reconnaître partout des postulats en morale, il ne veut pas que la loi morale elle-même soit un postulat et une hypothèse métaphysique, c'est-à-dire une hypothèse en action sur ce que l'idéal doit être et sur ce que la réalité peut être. Son criticisme demeure incomplet et comme inachevé. De là en définitive, dans la doctrine kantienne, une secrète contradiction entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique, qui aboutit à la division de la philosophie avec elle-même. Le moyen de rétablir l'harmonie entre la métaphysique et la morale reste encore à trouver. Kant et ses disciples ont fourni pour cette œuvre ardue, *opus magnum*, les matériaux les plus précieux et les plus dignes de subsister ; mais ces matériaux de l'idéalisme auraient besoin, semble-t-il, comme ceux du naturalisme, d'être disposés sur un plan nouveau et avec un but différent, pour que la morale redevînt ce qu'elle doit être : l'harmonie de l'action et du sentiment avec la pensée, par cela même avec la nature.

ALFRED FOUILLÉE.

LA SOCIÉTÉ MILITAIRE[1]

Les articles précédents nous ont facilité les moyens de construire les notions des deux genres d'organisation politique que séparent des différences radicales, l'un qui convient à la vie militaire, l'autre à la vie industrielle. Ce sera une chose instructive que de disposer dans un ordre systématique les traits du type militaire que nous avons déjà signalés incidemment, et d'y ajouter divers autres caractères subordonnés. Dans l'article suivant, nous traiterons de même des caractères du type industriel.

Durant l'évolution sociale, on voit ces deux ordres de caractères se mêler. Mais, dans la théorie comme dans les faits, il est possible de suivre avec toute la clarté désirable les caractères opposés qui distinguent chacune des deux organisations dans son développement complet. C'est surtout la nature essentielle de l'organisation qui accompagne l'état militaire chronique, dont on peut prévoir *à priori* et constater *à posteriori* l'existence dans un grand nombre de cas. La nature essentielle de l'organisation qui accompagne l'industrialisme pur, dont l'expérience ne nous a encore appris que peu de chose, s'éclairera par opposition; et nous apercevrons des exemples qui montrent un progrès vers cet état social.

Dans nos conclusions, nous devrons nous prémunir contre deux causes d'erreur. Nous avons à nous occuper de sociétés composées et recomposées à des degrés divers ; de sociétés qui diffèrent par la phase de civilisation où elles sont parvenues, et dont l'organisation est plus ou moins avancée. Nous serions donc exposés à nous tromper si, dans nos comparaisons, nous ne tenions pas compte des dissemblances dans la grandeur et la civilisation. Evidemment, les caractères distinctifs du type militaire que l'on peut observer chez une grande nation peuvent ne pas se présenter chez une horde de sauvages, encore que cette horde soit aussi militante que la grande nation. De plus, comme les institutions mettent beaucoup de temps à acquérir leurs formes définitives, il ne faut pas s'attendre à ce que

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

toutes les sociétés militantes montrent la structure qui leur est propre à l'époque où leur développement est complet. Il est bien plus naturel d'admettre que dans la plupart des cas nous trouvions cette structure à l'état incomplet.

En présence de ces difficultés, la meilleure méthode sera d'examiner d'abord les divers caractères que le militarisme doit produire nécessairement, et ensuite de rechercher jusqu'à quel point ces caractères se montrent conjointement chez les nations militaires du passé et du présent. Après avoir considéré la société idéalement organisée pour la guerre, nous serons capables de reconnaître dans les sociétés réelles le caractère auquel la guerre a donné naissance.

Pour conserver sa vie corporative, une société est obligée à une action corporative; il est probable que plus elle aura rendu son action corporative complète, plus elle conservera sa vie corporative. Pour l'offensive et la défensive, il faut que les forces des individus se combinent; et, lorsque chaque individu y va de toutes ses forces, il y a grande chance de succès. Le nombre, la nature et les circonstances demeurant égaux, lorsque deux tribus ou deux grandes sociétés en viennent aux prises, s'il en est une qui unisse les actions de tous ses hommes valides, tandis que l'autre ne le fait pas, c'est d'ordinaire la première qui a la victoire. Les sociétés chez lesquelles la coopération militaire est universelle doivent être celles qui survivent.

Cette proposition a l'air d'une banalité. Mais il est nécessaire de dire ici avec netteté, et comme préliminaire, que la structure sociale issue par évolution du militarisme chronique a pour caractère que tous les hommes propres à porter les armes agissent de concert contre les autres sociétés. S'ils vaquent à d'autres fonctions, ils peuvent s'en acquitter isolément; mais, pour celles-ci, il faut qu'ils agissent à l'état d'union.

La force conservatrice d'une société sera d'autant plus grande qu'au secours direct de tous les hommes en état de porter les armes, s'ajoute le secours indirect de tous les individus qui ne le sont pas. Toutes choses égales, les sociétés qui survivront seront celles dans lesquelles les efforts des combattants seront secondés par ceux des non-combattants. Dans une société purement militaire, les individus qui ne portent pas les armes doivent consumer leur existence à entretenir celle de ceux qui combattent. Soit que, comme au début, les non-combattants ne comptent que des femmes; ou que, comme plus tard, cette classe comprenne des captifs réduits en esclavage; ou que, comme à une époque plus avancée, elle comprenne des serfs, ses obligations sont les mêmes. En effet, si, dans deux

sociétés où les conditions soient égales à tous les autres égards, la première assujettit ses travailleurs à ce service, tandis que dans la seconde les travailleurs jouissent du droit de retenir pour eux le produit de leur travail, ou plus qu'il n'est nécessaire à leur propre entretien, il arrivera que dans cette dernière société, les guerriers n'étant point entretenus, ou l'étant moins complètement que dans l'autre, auront à pouvoir eux-mêmes à leurs besoins, et se trouveront par là moins propres aux fins de guerre. Par suite, dans la lutte pour l'existence entre ces deux sociétés, il arrivera habituellement que la première vaincra la seconde. Le type social produit par la survie du plus apte, sera le type ou la partie combattante comprend tout ce qui est en état de porter les armes, et à qui l'on en peut confier, tandis que le reste sert simplement à titre d'intendance.

Une conséquence évidente, dont nous ferons plus loin remarquer l'importance, c'est que la partie non combattante, occupée à entretenir la partie combattante, ne saurait s'accroître au delà de la limite en deçà de laquelle elle remplit utilement son rôle, sans que cet accroissement soit dommageable pour la force de conservation de la société. En effet, dans ce cas, des individus qui pourraient jouer le rôle de combattants demeureraient des travailleurs superflus, et la force militaire de la société resterait au-dessous de ce qu'elle ne pourrait être. Par suite, dans le type militaire, la tendance des corps des guerriers est de se maintenir en face du corps des travailleurs dans la plus forte proportion qu'il leur est utile de conserver.

Soit deux sociétés dont les membres sont tous ou guerriers ou pourvoyeurs des besoins des guerriers, et toutes choses égales d'ailleurs, la supériorité à la guerre appartiendra à celle dans laquelle les efforts de tous sont combinés de la manière la plus efficace. Dans la lutte ouverte, l'action combinée triomphe de l'action individuelle. L'histoire militaire est l'histoire des succès des hommes dressés à se mouvoir et à combattre de concert.

Non seulement il doit y avoir dans la partie combattante une combinaison qui permette de concentrer les forces de ses unités, mais il en faut une qui coordonne avec la première la partie assujettie au service. Si ces deux parties sont séparées de manière à pouvoir agir avec indépendance, les besoins de la partie combattante ne seront pas suffisamment satisfaits. S'il est dangereux pour une armée d'être coupée d'une base temporaire d'opérations, il l'est encore davantage quand c'est de la base permanente, à savoir de celle que constitue le corps des non-combattants. Il faut que ce corps soit lié à celui des combattants, de sorte que ses services rendent le plus possible. Il est donc évident que le développement du type militaire

suppose une étroite union dans la société. De même que le groupe lâche d'une tribu sauvage ne tient pas devant la massive phalange, de même, toutes choses égales, la société dont les parties ne sont que aiblement liées entre elles ne tient pas devant celle où les parties sont unies par des liens puissants.

Mais, dans la mesure où les hommes sont obligés de coopérer, leurs actions inspirées par leurs sentiments personnels sont soumises à des freins. Plus l'unité se fond dans la masse, plus elle perd son individualité comme unité. Cette remarque nous conduit à examiner les divers moyens par lesquels l'évolution du type militaire impose au citoyen la subordination.

Sa vie ne lui appartient pas, elle est à la disposition de la société dont il est membre. Tant qu'il demeure capable de porter les armes, il ne peut esquiver l'obligation de se battre quand il y est appelé; enfin, dans les sociétés militaires à l'extrême, il ne peut revenir vaincu sans encourir la peine de mort.

Naturellement il ne jouit que de la liberté que comportent ses obligations militaires. Il est libre de poursuivre ses fins privées, mais seulement quand la société n'a plus besoin de lui ; enfin, quand la société a besoin de lui, ses actions doivent se conformer d'heure en heure non pas à sa propre volonté, mais à la volonté publique.

Il en est de même de sa propriété. Soit que, comme dans beaucoup de cas, ce qu'il possède à titre privé il le détienne à ce titre par pure tolérance, soit que son droit de propriété privé soit reconnu, il demeure qu'en dernier ressort il est obligé d'abandonner pour le service public tout ce qu'on lui demande.

Bref, sous le régime militaire, l'individu est la propriété de l'Etat. Si la conservation de la société est la fin principale, la conservation de chaque membre est la fin secondaire, fin secondaire qu'il faut assurer dans l'intérêt de la principale.

Pour que ces conditions soient remplies, pour que l'action corporative soit complète, pour que la partie non combattante s'occupe à pourvoir aux besoins de la partie combattante, pour que l'agrégat total soit fortement relié, enfin pour que les unités qui le composent y subordonnent leur individivualité, leur liberté, leur propriété, il faut une condition préalable : un appareil de coercition. Sans un puissant organe d'autorité, nulle union de ce genre en vue d'une action corporative n'est possible. Quand on se rappelle les funestes résultats causés par la division dans un conseil de guerre ou par la division en factions en présence d'un ennemi, on voit que le militarisme chronique a pour effet de développer le despotisme, puisque, toutes choses égales, les sociétés qui survivront d'ordinaire seront

celles où, grâce au despotisme, l'action corporative devient le plus complète.

Cela suppose un régime de centralisation. Le caractère que l'organisation d'une armée nous a fait parfaitement connaître, à savoir que, sous les ordres d'un général en chef, des chefs secondaires commandent à de grandes masses, et sous ceux-ci des commandants tertiaires ont sous leurs ordres des forces moins grandes, et ainsi de suite jusqu'aux dernières subdivisions, ce caractère doit être celui de l'organisation sociale dans son ensemble. Une société militante doit avoir une structure régulative de ce genre, car sans cela son action corporative ne saurait être le plus efficace. Faute de cette hiérarchie de centres gouvernants répandus partout dans la masse des non-combattants aussi bien que dans celle des combattants, il ne serait pas possible de mettre promptement en mouvement les forces entières de l'agrégat. A moins que les travailleurs ne soient soumis à une autorité analogue à celle qui pèse sur les combattants, on ne peut compter sur leur aide indirecte dans toute son étendue et avec la promptitude voulue.

Telle est la forme d'une société caractérisée par un *état légal* des personnes, d'une société dont les membres sont les uns à l'égard des autres distribués en grades hiérarchisés. Depuis le despote jusqu'à l'esclave, chacun est le maître de ceux qui sont au-dessous de lui, et le sujet de ceux qui sont au-dessus. La relation de l'enfant au père, du père envers un supérieur, et ainsi de suite, jusqu'au chef absolu, est une relation d'après laquelle l'individu de l'état légal inférieur est à la merci d'un individu d'un état légal supérieur.

En d'autres termes, l'opération de l'organisation militaire est une enrégimentation, qui s'effectue d'abord dans l'armée et plus tard s'étend à toute la société.

La première preuve que nous en trouvions, c'est le fait, partout visible, que le chef militaire devient un chef civil, le plus souvent du même coup, et, dans quelques cas exceptionnels, à la fin, si le militarisme persiste. Il commence par être un général à la guerre et devient un souverain en temps de paix ; et la politique régulative qu'il poursuit dans l'une des deux sphères, il la poursuit aussi, autant que les conditions le permettent, dans l'autre. Puisque la partie non combattante est en fait une intendance permanente, le principe de la subordination hiérarchique s'y étend aussi. Ses membres sont soumis à une direction analogue à celle que subissent les guerriers, non pas à la lettre, puisque la dispersion des uns et la concentration des autres n'autorisent pas une analogie rigoureuse, mais nonobstant semblable par le principe sur lequel elle repose. Le

travail se fait sous une autorité coercitive, dont la surveillance s'étend partout.

Supposer qu'un chef militaire despotique qui applique chaque jour la tradition héréditaire de l'autorité régimentaire, comme la seule forme de gouvernement qu'il connaisse, n'imposera pas aux classes productrices une autorité analogue, c'est lui supposer des sentiments et des idées entièrement étrangères au milieu où il s'est formé.

Une observation qui éclairera encore mieux la nature du régime militaire, c'est qu'il est à la fois positivement et négativement régulatif. Il ne se borne pas à réprimer, il impose. Outre qu'il dit à l'individu ce qu'il ne faut pas faire, il lui dit aussi ce qu'il faut faire.

Il n'est pas nécessaire d'avancer des faits pour montrer que tel est le caractère du gouvernement d'un corps combattant. A la vérité, les commandements du genre positif que reçoit le soldat sont plus importants que ceux du genre négatif : c'est le premier genre qui règle le combat, c'est le second qui maintient l'ordre. Seulement ce que nous avons à remarquer ici, c'est que ce caractère n'est pas seulement celui du gouvernement de la vie militaire, mais aussi celui du gouvernement de la vie civile, sous le régime militaire. Le pouvoir gouvernemental a deux moyens d'agir sur l'individu. Il peut simplement limiter les actions de l'individu à celles qu'il peut faire sans agression, directe ou indirecte, contre autrui, et dans ce cas l'action du gouvernement est négativement régulative. Ou, faisant davantage, il peut prescrire la manière, le lieu, le moment, des actions quotidiennes de l'individu ; il peut le contraindre à faire diverses choses qu'il ne ferait pas spontanément ; il peut diriger en descendant plus ou moins dans le détail la manière de vivre de l'individu, auquel cas l'action gouvernementale est positivement régulative. Sous le régime militaire, cette action positivement régulative est étendue et impérative. Le civil est dans une condition aussi semblable à celle du soldat que le permet la différence de leurs occupations.

C'est encore une autre façon d'exprimer que le principe fondamental du type militaire est la coopéraon obligatoire. La coopération obligatoire est évidemment le principe auquel sont soumises les actions du corps combattant ; mais il n'est pas moins certain que ce doit être aussi le principe d'après lequel agit sans cesse et partout le corps non combattant, si l'on veut que l'action militaire donne de grands résultats ; autrement l'aide que le corps non combattant doit fournir, ne saurait être assurée.

L'union étroite qui relie les unités d'une société militante, et en

fait un appareil efficace de combat, a pour effet de fixer la place de chacune de ces unités dans le rang, l'occupation, la localité.

Dans une organisation régulative hiérarchisée, les efforts pour passer d'un grade inférieur à un supérieur rencontrent de la résistance. Ces changements, en effet, sont difficiles; d'abord parce que les inférieurs ne possèdent pas les biens qui leur seraient nécessaires pour remplir les positions supérieures; ensuite par l'opposition de ceux qui occupent les positions supérieures et qui veulent maintenir les inférieurs en bas. Les supérieurs empêchent l'intrusion par en bas et transmettent leurs places et rangs respectifs à leurs descendants; enfin, quand le principe de l'hérédité s'établit, la rigidité de la structure sociale devient définitive. C'est seulement lorsqu'un « despotisme égalitaire » réduit tous les sujets au même état légal politique, condition de décadence plutôt que de progrès, que l'état inverse prend naissance.

Le principe de l'hérédité qui s'établit pour les classes créées par le militarisme, et qui donne de la fixité aux fonctions générales de leurs membres d'une génération à l'autre, a pour effet final de donner de la fixité à leurs fonctions spéciales. Non seulement les hommes des classes serviles et industrielles héritent entre eux de leurs positions respectives, mais aussi des occupations particulières qui les subdivisent. Cette application de l'hérédité, mise en œuvre de la tendance à l'enrégimentation, peut primitivement provenir de ce que les supérieurs, demandant à chaque genre d'ouvriers son produit particulier, ont intérêt à remplacer le défunt par un successeur capable; de son côté, désireux de trouver un auxiliaire pour sa tâche, l'ouvrier a intérêt à dresser son fils à son propre métier. La volonté du fils est d'ailleurs impuissante contre cette coalition d'intérêts. Sous le régime de la coopération obligatoire, le principe de l'hérédité, s'étendant partout dans l'organisation productive, y est aussi une cause de rigidité.

On voit alors un effet de même genre se produire : ce sont les obstacles qu'on apporte au déplacement. Plus l'individu est subordonné dans sa vie, sa liberté et sa propriété, à la société dont il est membre, plus il est nécessaire que l'on sache constamment où il est. Evidemment la relation du soldat à son officier, et celle de cet officier à son supérieur, exige que chacun soit toujours à la disposition du supérieur; enfin, lorsque le type militaire est complètement développé, la même nécessité se fait sentir dans toute l'étendue de la société. L'esclave ne peut quitter la demeure qui lui est assignée; le serf est lié à sa glèbe; le maître n'a pas le droit de s'absenter de sa localité sans permission.

En sorte que l'action corporative, la combinaison, la cohésion, l'enrégimentation que le militarisme, s'il est efficace, nécessite, implique une structure qui résiste fortement au changement.

Un autre caractère du type militaire, qui marche naturellement avec le dernier, c'est que les organisations autres que celles qui font partie de celle de l'Etat, sont réprimées en partie ou en totalité. La combinaison publique, occupant tous les domaines, s'oppose aux combinaisons privées.

Pour le succès de l'action corporative complète, il faut, comme nous l'avons vu, une administration centralisée, non seulement dans la partie combattante, mais dans la non combattante : or, lorsqu'il existe des associations de citoyens qui agissent avec indépendance, elles diminuent d'autant le domaine de l'administration centralisée. Tout appareil qui ne fait pas partie de la structure de l'Etat a plus ou moins pour effet de limiter l'action de celle-ci et s'oppose comme un obstacle à la subordination illimitée réclamée par l'Etat. Si les combinaisons privées sont autorisées, c'est à la condition de se soumettre à une réglementation officielle qui restreigne beaucoup son indépendance ; du moment que les combinaisons privées soumises à la réglementation officielle se trouvent empêchées de rien faire qui ne soit pas conforme à la routine officielle, et par suite de progresser, elles ne peuvent d'ordinaire ni prospérer ni grandir. Evidemment ces combinaisons, fondées sur le principe de la coopération volontaire, sont incompatibles avec le type social formé sur le principe de la coopération obligatoire. C'est ce qui fait que le type militaire a pour caractère l'absence, ou la rareté relative, de corps de citoyens associés en vue d'opérations commerciales, de propagande religieuse, d'œuvres philanthropiques, etc.

Il existe cependant des combinaisons privées compatibles avec le type militaire : ce sont celles qui se forment pour des motifs secondaires d'attaque ou de défense. Nous connaissons par exemple les factions, très communes dans les sociétés militaires ; des associations qui prennent la forme des guildes primitives, créées en vue de protection mutuelle ; enfin celles qui revêtent la forme de sociétés secrètes. On peut remarquer que ces corps remplissent sur une petite échelle des fins semblables à celles que la société dans sa totalité atteint sur une grande échelle, c'est-à-dire des fins de conservation ou d'agression, ou les unes et les autres à la fois. On peut remarquer en outre que ces petites sociétés inclues dans la grande sont organisées sur le même principe que celle-ci, celui de la coopération obligatoire. Le gouvernement de ces petites sociétés sont coer-

citifs, au point même d'aller dans certains cas jusqu'au meurtre de ceux de leurs membres qui désobéissent.

Un autre fait à noter, c'est qu'une société du type militant tend à créer une organisation d'entretien capable de se suffire à elle-même. A côté de son autonomie politique marche ce que nous pourrions appeler une autonomie économique. Evidemment, dans la mesure où une société militaire soutient de fréquentes guerres contre les sociétés qui l'entourent, les relations commerciales avec elles se trouvent gênées ou empêchées. L'échange des richesses ne peut se faire que sur une petite échelle entre ceux qui passent leur vie à se battre. Une société militaire doit donc, autant que possible, se pourvoir chez elle des articles nécessaires à l'entretien de la vie de ses membres. Un état économique semblable à celui qui existait durant les temps féodaux primitifs, alors que, en France par exemple, « on fabriquait dans les châteaux la presque totalité des articles qu'on y consommait, » un tel état s'impose évidemment à des groupes petits ou grands, qui sont en hostilité constante avec les groupes environnants. S'il n'existe pas déjà, dans le groupe placé dans ces conditions, un organe pour produire un certain article nécessaire, l'incapacité où est le groupe de se le procurer au dehors, mène à l'établissement d'un organe pour se le procurer au dedans.

Il suit de là que le désir « de ne pas être sous la dépendance d'étrangers, » est propre au type social militaire. Tant qu'il y a du danger de voir intercepter l'importation des choses nécessaires par suite du commencement des hostilités, il y a une nécessité impérieuse de conserver la faculté de produire ces articles chez soi et d'y conserver les appareils requis pour cette production. Aussi existe-t-il une relation directe manifeste entre les fonctions militaires et une politique protectionniste.

Maintenant que nous avons énuméré les caractères que l'on peut s'attendre à voir dominer grâce à la survie des plus aptes durant la lutte pour l'existence entre les sociétés, examinons comment ces caractères se montrent dans les sociétés réelles semblables, au point de vue du militarisme, mais dissemblables à d'autres égards.

Naturellement dans les petits groupes primitifs, si belliqueux qu'ils puissent être, nous ne devons pas chercher autre chose que l'ébauche grossière de la structure propre au type militaire. Leur agrégation est lâche ; aussi leurs parties ne peuvent-elles pas recevoir des arrangements très définis. Néanmoins, jusqu'ici les faits montrent qu'il en est ainsi. Il n'est pas besoin d'exemple pour mettre en lumière ce fait bien connu que d'ordinaire le corps des combattants comprend toute la population masculine adulte. Un fait tout

aussi connu, c'est que les femmes, occupant une position servile, font tout le travail grossier et portent les fardeaux; joignez y cet autre fait que fréquemment, durant la guerre, elles portent les vivres, comme en Asie chez les Khonds et les Bhils, comme dans la Polynésie chez les naturels de la Nouvelle-Calédonie et ceux des îles Sandwich, comme en Amérique chez les Comanches, les Mundrucus, les Patagons : ces exemples établissent nettement leur rôle à titre d'intendance militaire permanente. Nous avons vu aussi que, lorsque l'usage de réduire les prisonniers en servitude a pris naissance, ceux-ci servent d'appui et d'auxiliaires à la classe des combattants; ils remplissent durant la paix le rôle de producteurs, et durant la guerre ils secondent les femmes dans le service de l'armée, par exemple chez les naturels de la Nouvelle-Zélande, ou chez les Malgaches, où la charge de porter les provisions leur incombe exclusivement, etc. Ajoutons que dans ces phases primitives, comme dans les plus récentes, nous voyons que les droits privés sont, dans le type militaire, effacés par les droits publics. La vie de chaque homme demeure sujette à des besoins du groupe; enfin, sa liberté d'action est implicitement pareillement sujette. Il en est de même de ses biens. Chez les Indiens du Brésil, par exemple, la propriété privée, reconnue jusqu'à un certain point durant la paix, ne l'est plus du tout durant la guerre. Au rapport de Hearne, chez certaines tribus hyperboréennes de l'Amérique du Nord, quand on va faire la guerre, « la propriété de tout genre, susceptible d'être employée à un usage général, cesse d'être privée. » Ajoutons ce qui est un principe cardinal, que nous répétons encore une fois, à savoir que, lorsqu'aucune subordination politique n'existe, la guerre l'inaugure. Tacitement ou ouvertement, on reconnaît pour un temps un chef, et il acquiert un pouvoir permanent si la guerre continue. Laissons ces commencements du type militant, dont les petits groupes nous montrent des exemples, et passons aux formes avancées du type que nous observons dans les grands groupes.

« L'armée, ou, ce qui revient à peu près au même, la nation du Dahomey, » pour citer textuellement Burton, nous en offre un bon exemple. L'esprit belliqueux est poussé à l'excès dans ce pays, où la chambre à coucher du roi est pavée de crânes d'ennemis. Le roi y est absolu et y passe pour posséder un caractère surnaturel; il est l'*esprit*. Naturellement il est le chef religieux : il ordonne les prêtres. Il absorbe en lui-même tous les pouvoirs et tous les droits : « en vertu de la loi de l'Etat du Dahomey..., tous les hommes sont les esclaves du roi. » Il est l'héritier de tous ses sujets; et il prend à ses sujets vivants tout ce qui lui convient. Ajoutons qu'il fait sou-

vent mettre à mort des victimes humaines pour envoyer des messagers dans l'autre monde, et que dans certaines occasions on immole un grand nombre d'individus pour fournir de serviteurs un roi mort. Ces faits prouvent qu'au Dahomey la vie, la liberté, la propriété de chacun est à la disposition de l'Etat, représenté par son chef. Dans l'organisation civile, aussi bien que militaire, les centres et les sous-centres de gouvernement sont nombreux. « A chaque promotion de rang, on change de nom, on prend à la place de l'ancien un surnom nouveau que le roi lui-même donne généralement. L'enrégimentation descend tellement dans les détails que la liste des « dignités paraît interminable ». Les lois somptuaires y sont nombreuses. Selon Waitz, personne n'y porte d'autres vêtements ou d'autres armes que ceux que le roi lui permet de porter. Sous peine d'être réduit en esclavage ou mis à mort, « personne ne peut changer la construction de sa maison, s'asseoir sur une chaise, se faire porter en palanquin, ni boire à un verre, sans la permission du roi. »

L'ancien empire péruvien, lentement établi par les Incas conquérants, peut servir d'exemple après le Dahomey. Le chef de cet empire, issu des dieux, sacré, absolu, était le centre d'un système qui régissait minutieusement toute la vie. Son autorité était à la fois militaire, politique, ecclésiastique, judiciaire ; et la nation entière se composait de ceux qui, soldats, travailleurs, fonctionnaires, étaient ses esclaves et ceux de ses ancêtres divinisés. Le service militaire était obligatoire pour tous les Indiens imposables, qui pouvaient porter les armes ; ceux qui avaient servi le temps prescrit formaient des réserves et devaient travailler sous la surveillance de l'Etat. L'armée comptait des chefs de dizaines, de cinquantaines, de centaines, de mille, de dix mille hommes, et obéissait toute à un général en chef du sang des Incas. La société tout entière était soumise à une enrégimentation analogue : les habitants enregistrés par groupes, étaient placés sous les ordres d'officiers de dizaines, de cinquantaines, de centaines, etc. C'est par ces degrés successifs que les rapports montaient jusqu'aux Incas gouverneurs des grandes provinces, pour passer de leurs mains dans celles de l'Inca suprême ; tandis que les ordres de celui-ci « descendaient de rang en rang jusqu'à ce qu'ils fussent parvenus au dernier. » Il y avait au Pérou une organisation ecclésiastique tout aussi savante ; il existait par exemple cinq classes de prêtres. Il y avait aussi une organisation d'espions pour surveiller et rapporter les actes des fonctionnaires. Tout était soumis à l'inspection officielle. Des fonctionnaires de villages surveillaient les labours, les semailles et la récolte. Quand la pluie manquait, l'Etat fournissait aux agriculteurs des quantités d'eau mesurées. Tous ceux

qui voyageaient sans permission subissaient la peine des vagabonds. Pour ceux qui voyageaient avec des missions officielles, il y avait des établissements où ils trouvaient le gîte et le nécessaire. « C'était le devoir des décurions de veiller à ce que les gens fussent vêtus ; » des règlements fixaient le genre de vêtement, de décoration, d'insignes, etc., que les gens des divers rangs devaient porter. Outre la réglementation de la vie extérieure, il y en avait une de la vie intérieure. Les gens étaient obligés « de dîner et de souper les portes ouvertes, afin que des juges pussent entrer librement, » pour voir si la maison, les vêtements, le mobilier, etc., étaient tenus en bon ordre et propres, et si les enfants étaient convenablement élevés : on fouettait les gens qui tenaient mal leur maison. Soumis à cette règle, le peuple travaillait à soutenir cette savante organisation d'Etat. Les classes politiques, religieuses et militaires, à tous les grades, étaient exemptes de tribut ; tandis que la classe ouvrière, qui ne servait pas dans l'armée, devait produire tout ce qui était nécessaire au delà de leur propre entretien. Un tiers du territoire de l'empire était assignée à l'entretien de l'Etat, un tiers à l'entretien du clergé, ministres du culte des mânes des ancêtres ; le reste était destiné à l'entretien des travailleurs. Non seulement les travailleurs payaient le tribut en cultivant les terres du Soleil et du roi ; mais ils étaient tenus de cultiver celles des guerriers au service, aussi bien que celles des incapables. Ils avaient en outre à payer un tribut de vêtements, de souliers et d'armes. Sur les terres destinées à l'entretien du peuple lui-même, on donnait à chacun une part proportionnée au nombre des membres de sa famille. Il en était de même du produit des troupeaux. La moitié, qui n'était pas, dans chaque district, prélevée pour les besoins publics, était tondue périodiquement, et des fonctionnaires étaient chargés d'en partager la laine. C'était l'application du principe que « la propriété privée de chacun dépendait de la faveur de l'Inca ; et, d'après la loi du pays, personne n'avait de titre à la posséder en propre. » Ainsi, les gens, complètement réduits à l'état de propriété de l'Etat dans leur personne, leur bien et leur travail, transportés dans telle ou telle localité suivant les ordres de l'Inca, et, quand ils ne servaient pas dans l'armée, assujettis à une discipline semblable à celle de l'armée, étaient des unités d'un mécanisme centralisé à l'image d'un régiment, agissaient toute leur vie le plus possible d'après la volonté de l'Inca, et le moins possible d'après la leur. Naturellement, avec une organisation militaire poussée aussi loin, toute autre espèce d'organisation faisait complètement défaut. On n'avait pas d'argent ; « on ne vendait jamais ni les vêtements, ni les maisons, ni les domaines ; »

et le commerce n'était à peine représenté parmi eux que par l'échange de quelques articles de bouche.

A en croire les récits qui nous sont parvenus, l'ancienne Egypte nous offre des phénomènes analogues. On peut légitimement affirmer que le militarisme y florissait durant les siècles les plus reculés, d'après l'immense population d'esclaves qui s'employèrent à bâtir les pyramides. Nous savons aussi que le militarisme s'y maintint par la suite, d'après les pompeux documents de ses rois et les récits de leurs victoires tracées sur les murailles des temples. Avec cette forme d'activité, nous avons, comme plus haut, le souverain issu des dieux, dont l'autorité ne rencontrait d'autre limite que les usages transmis par ses ancêtres divins ; c'était à la fois un chef politique, un souverain pontife, un général en chef et un juge suprême. Sous lui existait une organisation centralisée dont la partie civile était distribuée en classes, sous-classes aussi définies que l'étaient celles de la partie militaire. Des quatre grandes divisions sociales, prêtres, soldats, citadins ou commerçants, et commun peuple, au-dessous duquel vivaient les esclaves, la première comprenait plus d'une vingtaine d'ordres différents ; la seconde, une demi-douzaine de plus que les ordres constitués pour les grades militaires ; la troisième, près d'une douzaine ; et la quatrième, un nombre encore plus grand. Bien que dans les classes dirigeantes les castes ne fussent pas assez rigoureusement délimitées pour empêcher le changement de fonction dans les générations successives, Héro dote et Diodore de Sicile disent que les occupations industrielles passaient du père au fils : « chaque métier ou travail manuel particulier se faisait par une catégorie d'ouvriers, et personne ne passait d'un métier à un autre. » On peut voir combien l'enrégimentation était savante, d'après le récit détaillé de l'état-major d'officiers et d'ouvriers occupés dans l'une de leurs immenses carrières : le nombre et les grades des fonctionnaires rivalisaient avec ceux d'une armée. Les classes inférieures travaillaient pour entretenir cette organisation régulative très avancée, à la fois civile, militaire et sacerdotale, qui possédait seule le sol. « Des surveillants placés au-dessus de ces malheureuses gens les faisaient travailler durement et employaient plus souvent le bâton que les avertissements. » Que la surveillance officielle descendît ou non aux visites domiciliaires, elle allait jusqu'à tenir note de chaque famille. « Chacun était tenu sous peine de mort de déclarer au magistrat comment il gagnait sa vie. »

Prenons maintenant une autre société ancienne, bien différente à divers égards, mais où nous voyons, en même temps que le militarisme habituel, des caractères constitutionnels analogues dans leurs

traits fondamentaux à ceux que nous avons observés jusqu'ici. Je veux parler de Sparte. La guerre ne produisit pas à Sparte un chef despotique unique. Ce fut en partie pour des causes qui, nous l'avons vu, favorisent le développement de gouvernements politiques composés; mais ce fut surtout à cause de l'accident de la double royauté lacédémonienne. L'existence de deux chefs issus des dieux s'opposa à la concentration du pouvoir. Mais, si cette cause eut pour effet de donner à Sparte un gouvernement imparfaitement centralisé, la relation qui unissait ce gouvernement aux membres de la société ressemblait essentiellement à celle des gouvernements militaires en général. Les ilotes, malgré leur état de serfs ou d'esclaves dans les villes, et les périèques, malgré leur assujettissement politique, étaient tous, comme les Spartiates tenus au service militaire : la fonction du travail manuel, qui était celle des premiers, et la fonction du commerce, autant qu'elle existât, qui était celle des seconds, étaient subordonnées à la fonction militaire, qui était l'affaire exclusive des troisièmes. Ces divisions civiles reparaissaient dans les divisions militaires : « à la bataille de Platées, chaque hoplite spartiate avait sept ilotes pour le servir, et chaque hoplite périèque un ilote. » Si nous rappelons que la discipline militaire de chaque jour, les repas militaires obligatoires, et les contributions fixes d'aliments subordonnaient la vie individuelle du spartiate aux exigences de l'intérêt public, depuis l'âge de sept ans, c'est seulement pour montrer la rigueur des entraves qu'à Sparte, comme ailleurs, le type militaire impose. On retrouvait ces mêmes entraves dans les règlements qui prescrivaient l'âge du mariage, qui défendaient la vie domestique, qui prohibaient toute industrie ou toute occupation lucrative, qui interdisaient de sortir du pays sans permission, et qui faisaient peser une censure légale sur les jours et les nuits du Lacédémonien. A Sparte, la théorie grecque sur la société trouvait son application complète : à savoir que « le citoyen appartient non à lui-même ni à sa famille, mais à sa cité. » En sorte que si dans ce cas exceptionnel le militarisme chronique rencontra un obstacle qui l'empêcha de produire un chef suprême, propriétaire du citoyen dans sa personne et ses biens, il ne laissa pas de produire une relation essentiellement identique entre la société dans son ensemble et ses unités. La société, exerçant son pouvoir par l'organe d'un chef composé au lieu d'un chef simple, asservissait absolument l'individu. Si la vie et le travail des ilotes étaient exclusivement destinés à entretenir ceux qui entraient dans l'organisation militaire, la vie et le travail de ceux-ci étaient exclusivement voués au service de l'Etat : ils étaient esclaves d'une autre manière.

Parmi les sociétés modernes, l'exemple de la Russie suffira. On y voit encore; à la suite de guerres qui effectuent des conquêtes et des consolidations, la transformation du général victorieux en un souverain absolu, qui, s'il n'a pas le caractère divin grâce à une origine divine, acquiert néanmoins quelque chose comme un prestige divin. « Tous les hommes sont égaux devant Dieu, et le dieu des Russes est l'empereur, dit Custine : le chef suprême s'élève si haut au-dessus de la terre, qu'il ne voit pas de différence entre le serf et son seigneur. » Les guerres de Pierre le Grand, d'après les plaintes proférées par les nobles, les arrachèrent à leurs maisons, « non pas comme auparavant pour une simple campagne, mais pour de longues années. » Ils devinrent « serviteurs de l'Etat, sans privilèges, sans dignité, soumis aux châtiments corporels, et chargés de leurs devoirs auxquels il n'y avait pas moyen d'échapper. Tout noble qui refusait de servir l'Etat dans l'armée, la flotte ou l'administration civile, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, n'était pas seulement privé de ses biens comme jadis, mais on le déclarait traître, et il était exposé à perdre la tête. » D'après Wallace, « sous Pierre le Grand, tous les emplois, civils et militaires, étaient divisés en quatorze classes ou rangs » : et « les occupations de chacune étaient détaillées avec une précision microscopique. Après sa mort, l'œuvre fut poussée dans le même esprit, et c'est sous le règne de Nicolas que le système atteignit son apogée. » Selon Custine, « le tchinn (c'est le nom de l'organisation) est une nation enrégimentée; c'est le système militaire appliqué à toutes les classes de la société, même à celles qui ne vont jamais à la guerre. » Avec cette enrégimentation universelle marche une discipline de régiment. Des règlements dictent à chaque citoyen sa conduite comme aux soldats. Sous le règne de Pierre et de ses successeurs, il fut fait des règlements touchant la vie domestique; on fut forcé de changer de costume; les prêtres durent couper leur barbe; on ne put mettre aux chevaux que des harnais faits d'après un certain modèle. Les occupations furent contrôlées à ce point « qu'aucun boyard ne put entrer dans une profession libérale, ni la quitter quand il y était entré, ni se retirer de la vie publique pour rentrer dans la vie privée, ni disposer de sa propriété, ni voyager en pays étranger, le tout sans la permission du czar. » Ce gouvernement omniprésent trouve une expression exacte dans des vers qui firent envoyer leur auteur en Sibérie :

« Tout se fait par ukase ici;
C'est par ukase que l'on voyage,
C'est par ukase que l'on rit. »

La société barbare du Dahomey, formée de nègres, l'empire à demi civilisé des Incas, aujourd'hui éteint, l'ancien empire égyptien peuplé par d'autres races, la société spartiate dont les membres n'appartenaient pas à la même famille, et la nation russe actuelle, composée de Slaves et de Tartares, sont des exemples où les points de ressemblance dans la structure sociale ne sauraient être rapportés à l'hérédité qui aurait transmis aux unités sociales un caractère commun. Les différences immenses qui séparent ces diverses sociétés, dont les unes comptaient des millions d'hommes et les autres seulement des milliers, ne permettent pas d'admettre que les caractères de structure qui leur sont communs dépendent du volume de la société. On ne peut pas davantage supposer que les points de ressemblance dans les conditions climatériques, régionales, géologiques, botaniques, zoologiques, ou les points de dissemblance dans les habitudes causées par ces conditions, aient rien à faire avec les points de ressemblance dans l'organisation de ces sociétés; car leurs habitats présentent de nombreux points de dissemblance bien tranchés. Ces caractères, appartenant à chacune de ces sociétés, ne pouvant se rapporter à d'autres causes, doivent donc se rapporter à l'habitude qui leur est commune à toutes, le militarisme. Les résultats de l'induction à eux seuls autoriseraient cette conclusion; nous la trouvons de plus pleinement autorisée par l'harmonie qu'elle soutient avec les résultats déductifs exposés ci-dessus.

S'il reste quelques doutes, ils se dissiperont par une observation qui va montrer comment la continuation de l'état de guerre a pour complément le développement de l'organisation militaire. Trois exemples suffiront.

Lorsque, durant les conquêtes romaines, la tendance qui portait le général heureux à devenir despote, plusieurs fois révélée, finit par se réaliser; quand le titre d'*imperator*, dont le sens primitif était tout militaire, devint celui d'un chef politique civil, et prouva par un fait plus éclatant que les autres la genèse de l'autorité politique au sein de l'autorité militaire; lorsque, comme cela arrive d'ordinaire, un caractère de plus en plus divin devint le privilège du chef civil, attesté par le nom sacré d'Auguste que ce chef crut devoir prendre, attesté aussi par un culte réel qu'on lui rendit; les traits du type militaire devinrent en même temps plus prononcés sous une forme plus avancée. De fait, sinon de droit, les autres pouvoirs de l'Etat furent absorbés par le chef militaire, l'empereur. « Il avait, dit Duruy, le droit de proposer les lois, c'est-à-dire de les faire ; de recevoir et de juger les appels, c'est-à-dire la juridiction suprême ; d'arrêter par le *veto* tribunitien toute mesure et toute sentence, c'est-à-

dire de mettre sa volonté en opposition avec celle des lois et des magistrats; de convoquer le sénat ou le peuple et de le présider, c'est-à-dire de diriger les assemblées électorales comme il le jugeait bon. Ces prérogatives, il ne les possédait pas pour une seule année, mais pour sa vie, non pas à Rome seulement..., mais dans tout l'empire; il ne les partageait pas avec dix collègues, mais il les exerçait seul; enfin il n'avait aucun compte à rendre parce qu'il ne déposait jamais sa charge. » Avec ces changements survint un accroissement du nombre et de la netteté des divisions sociales. L'empereur « plaça entre lui et les masses une multitude de gens, classés régulièrement par catégories et perchés les uns au-dessus des autres, de façon que cette hiérarchie, pesant de tout son poids sur les masses placées au-dessous, ôta toute puissance au peuple et aux factieux. Ce qui restait de vieille noblesse patricienne avait le premier rang dans la cité...; au-dessous venait la noblesse sénatoriale à demi héréditaire; au-dessous, la noblesse de finance ou l'ordre équestre; c'est-à-dire trois aristocraties superposées.... Les fils des sénateurs formaient un ordre interposé entre l'ordre sénatorial et l'ordre équestre.... Au second siècle, les familles sénatoriales formèrent une noblesse héréditaire pourvue de privilèges. » En même temps, l'organisation administrative s'étendait et se compliquait beaucoup. « Auguste créa un grand nombre de charges nouvelles, par exemple la surintendance des travaux publics, des routes, des aqueducs, du lit du Tibre, de la distribution des grains au peuple.... Il créa aussi de nombreuses charges de procurateurs de l'administration fiscale de l'empire; enfin, dans Rome, il y avait 1060 officiers municipaux. » Le caractère structural propre à l'armée s'étendit de deux manières : des officiers militaires acquirent des fonctions civiles, et des fonctionnaires de l'ordre civil devinrent en partie militaires. Les magistrats nommés par l'empereur se substituèrent peu à peu à ceux que le peuple nommait, et joignirent à leur autorité civile l'autorité militaire; tandis que sous Auguste les préfets du prétoire étaient seulement des chefs militaires..., ils s'emparèrent peu à peu de toute l'autorité civile et finirent par devenir, après l'empereur, les premiers personnages de l'empire. » De plus, les organes gouvernementaux absorbèrent les corps de fonctionnaires jadis indépendants. « Dans son ardeur à tout organiser, l'empereur enrégimenta même la loi, et fit une magistrature officielle de ce qui avait été jusque-là une profession libre. » Afin d'imposer l'autorité de cette administration agrandie, l'armée fut rendue permanente et soumise à une discipline sévère. Avec l'accroissement continuel de l'organisation régulative et coercitive, les charges qui pesaient sur les producteurs

s'accrurent. Nous avons vu dans un chapitre précédent, à propos du régime romain en Egypte et en Gaule, que la classe des travailleurs était réduite de plus en plus à l'état d'intendance militaire permanente. En Italie, la condition à laquelle on arriva finalement fut celle où de vastes domaines se trouvèrent « livrés à des affranchis, dont l'unique préoccupation était de cultiver le sol avec la moindre dépense possible, et de tirer des travailleurs la plus grande somme de travail au prix de la moindre quantité de nourriture. »

Il est un autre exemple qui tombe sous l'observation immédiate, celui de l'empire d'Allemagne. Les traits du type militaire en Allemagne, qui étaient manifestes avant la dernière guerre, le sont devenus encore davantage. L'armée, active et passive, y compris les officiers et les fonctionnaires attachés, a été augmentée de 1 000 000 d'hommes ; et les changements opérés en 1875 et 1880, qui rendent certaines réserves plus utilisables, ont réalisé une augmentation de même importance. En outre, les petits Etats allemands ont abandonné en grande partie l'administration de leurs divers contingents, ce qui a rendu l'armée allemande plus consolidée ; on peut dire même que les armées de la Saxe, du Würtemberg et de la Bavière, soumises à l'inspection impériale, ont en réalité cessé d'être indépendantes. Au lieu de noter chaque année les subsides du budget de l'armée, comme c'était en Prusse l'usage avant la formation de la confédération du Nord, le parlement de l'empire fut invité, en 1871, à voter le budget annuel pour trois ans ; et, en 1874, il fit la même chose pour sept ans ; enfin, de nouveau, en 1880, l'armée se trouvant augmentée, une somme plus forte a été accordée pour les sept années suivantes ; abdications progressives des prérogatives du peuple devant le pouvoir impérial. En même temps, le fonctionnarisme militaire s'est substitué de deux façons au fonctionnarisme civil. On récompense les officiers subalternes pour leurs longs services en leur accordant des emplois civils ; les communes sont obligées de leur donner la préférence sur les civils. Enfin, un assez bon nombre de membres du haut personnel civil, ou des universités, comme des professeurs des écoles publiques, qui ont servi comme *volontaires d'un an*, reçoivent des brevets d'officiers de la landwehr. Les luttes dites du *Kulturkampf* ont eu pour effet de subordonner davantage l'organisation ecclésiastique à la politique. Des prêtres suspendus par leurs évêques ont été maintenus en fonction ; on a fait un crime à un ecclésiastique d'attaquer publiquement le gouvernement ; on a retenu le traitement d'un évêque récalcitrant ; l'Etat a réglé l'enseignement des ecclésiastiques, et on les a soumis à l'examen de fonctionnaires de l'Etat ; la discipline de

l'Eglise a été soumise à l'approbation de l'Etat; et on a donné au gouvernement la faculté d'expulser du territoire le clergé rebelle. Du côté de l'industrie, nous pouvons remarquer d'abord que pas à pas, depuis 1873, les chemins de fer ont passé aux mains de l'Etat; de sorte que, en partie grâce à la construction de lignes spécialement stratégiques, en partie grâce au rachat, les trois quarts des chemins de fer prussiens sont devenus la propriété de l'Etat. C'est dans la même proportion que la même chose s'est opérée dans les autres Etats allemands; le but poursuivi est d'en faire la propriété de l'empire. Le commerce a subi des empiètements divers, par des tarifs protectionnistes, par la remise en vigueur des lois sur l'usure, par des restrictions apportées au travail du dimanche. Par son service postal, l'Etat a pris à sa charge des fonctions industrielles, il présente des billets à l'acceptation, fait des encaissements de lettres de change, de billets ordinaires; et, s'il n'avait été arrêté par les protestations des marchands, il aurait continué à faire le placement des livres des éditeurs. Enfin viennent les mesures destinées à étendre l'autorité du gouvernement sur la vie du peuple directement et indirectement. D'un côté, il y a les lois en vertu desquelles, jusqu'au milieu de l'année dernière, 224 sociétés socialistes ont été fermées, 186 journaux supprimés, 317 livres, etc., défendus, et diverses villes soumises au petit état de siège. D'autre part, on peut citer le plan du prince de Bismarck de ressusciter les guildes (corps où les membres sont soumis à des règlements coercitifs), et son système d'assurances par l'Etat, grâce auquel l'artisan aurait en grande partie les mains liées. Bien que ces mesures n'aient pas été votées dans les formes proposées par le gouvernement, la proposition qui en a été faite montre la tendance générale. Dans tous ces changements, nous voyons le progrès vers une structure plus intégrée, vers l'accroissement de la partie militante par rapport à la partie industrielle, vers le remplacement de l'organisation civile par l'organisation militaire, vers le renforcement des entraves imposées à l'individu, et de la réglementation de sa vie dans les moindres détails.

L'exemple qui reste à citer est celui de l'Angleterre depuis la restauration de l'activité militaire, qui s'est accentué au point que les journaux illustrés donnent chaque semaine quelque dessin de scènes de guerre. Dans le premier volume des *Principes de sociologie*, j'ai signalé des faits qui montrent comment le système de coopération obligatoire, qui est le caractère du type militant, empiète sur le système de coopération volontaire, caractère du type industriel; depuis que ces pages ont été écrites, en juillet 1876, d'autres changements de même signification ont eu lieu. Dans l'organisation militaire même,

on peut remarquer l'assimilation toujours plus grande de l'armée des volontaires à l'armée régulière; on va maintenant jusqu'à demander de les employer hors du territoire, de sorte que, au lieu de l'action défensive pour laquelle cette armée a été créée, on pourrait s'en servir pour l'offensive. Nous pouvons aussi remarquer que la tendance qui se manifestait dans l'armée de quitter le caractère militaire toutes les fois que c'était possible, en mettant des habits civils, se trouve aujourd'hui arrêtée par l'ordre donné aux officiers des villes de garnison de porter l'uniforme quand ils sont hors de service, ce qui a lieu dans la plupart des Etats militaires. Je ne saurais dire si depuis la date précitée, 1876, l'usurpation des fonctions civiles par des militaires s'est accrue : en 1873-1874, il y avait déjà 97 colonels, majors, capitaines ou lieutenants, employés comme surveillants de classes de sciences ou de lettres; mais il est évident que l'esprit et de la discipline militaires ont envahi dans la police, dont les agents mettent des chapeaux en forme de casque, portent des revolvers et se considèrent comme des soldats, au point d'appeler *civils* les habitants de la ville et, dans certains cas, d'exercer sur eux une surveillance militaire. N'a-t-on pas vu le chef de la police de Birmingham, le major Bond, suivre chez eux des gens dont la boisson avait rendu la marche vacillante, mais qui étaient paisibles, et les poursuivre le lendemain? Dans les rues de Londres, on voit les agents de police commander le mouvement des voitures dans les rues, en cas de rencontre de deux courants en sens inverse. Le pouvoir exécutif a grandement empiété sur d'autres organes gouvernementaux, en Chypre par exemple, et dans l'Inde, où le vice-roi n'agit plus que d'après les instructions secrètes venues de la métropole. On voit d'autres efforts pour affranchir les fonctionnaires des freins imposés par la liberté populaire : par exemple le vœu exprimé à la Chambre des lords pour que les exécutions des condamnés eussent lieu dans les prisons par les soins exclusifs de l'autorité, et sans autre témoin; par exemple encore l'avis donné par un secrétaire de l'intérieur, le 11 mai 1878, au Conseil de la ville de Derby de n'avoir pas à intervenir auprès du premier constable (un militaire) dans la direction de la force placée sous les ordres de ce fonctionnaire, avis qui est un pas vers la centralisation de la police locale dans les mains du ministre de l'intérieur. En même temps nous voyons réaliser ou projeter d'autres formes d'extension des pouvoirs publics, pour remplacer ou restreindre l'action privée : c'est par exemple « la dotation des recherches », qui se prélevait déjà en partie sur les fonds de l'Etat et qu'on veut voir augmenter; c'est le projet de loi d'immatriculation des professeurs autorisés;

c'est le bill qui institue une inspection générale de bibliothèques publiques locales; c'est le projet d'assurance obligatoire, où l'on voit d'une façon instructive comment la politique régulative gagne du terrain. La charité obligatoire a engendré l'imprévoyance; aussi propose-t-on pour remède à l'imprévoyance l'assurance obligatoire. Des effets du penchant vers les institutions appartenant au type militaire se révèlent dans l'accroissement de la demande de certaines formes de protection, et dans les lamentations que poussent les feuilles mondaines à propos de la désuétude du duel. Dans le parti même qui par position et par fonction est hostile au militarisme, nous voyons que la discipline militaire gagne en prestige; en effet, le système des *caucus*, établi pour donner au libéralisme une meilleure organisation, a nécessairement pour effet de centraliser plus ou moins l'autorité et de diriger l'action de l'individu.

Non seulement nous voyons que les traits donnés *à priori* comme caractères du type militaire existent constamment dans des sociétés qui sont d'une façon permanente très militantes, mais nous voyons aussi que dans d'autres sociétés l'accroissement de l'activité militaire s'accompagne du développement de ces traits.

Tantôt j'ai affirmé, et tantôt j'ai admis implicitement l'existence d'une relation nécessaire entre la structure d'une société et la nature de ses membres. Il est bon d'examiner en détail les caractères qui appartiennent en propre aux membres d'une société militaire type, et qu'ils manifestent habituellement.

Toutes choses égales, une société sera heureuse à la guerre selon que ses membres seront doués de vigueur corporelle et de courage. En somme, parmi les sociétés en lutte, on verra survivre et grandir celles où les facultés physiques et mentales requises pour les combats sont non seulement plus marquées, mais aussi plus honorées. Les sculptures et les inscriptions d'Assyrie et d'Egypte nous offrent la preuve que la vaillance était estimée la vertu par excellence et la plus digne de mémoire. Grote remarque que les mots bon, juste, etc., pour les anciens Grecs, « voulaient dire l'homme de naissance, de richesse, d'influence, d'audace, dont le bras est fort pour détruire et pour protéger, quoi qu'il en puisse être de ses sentiments moraux, tandis que l'épithète opposée, mauvais, désigne l'homme pauvre, de basse extraction, faible, dont les penchants, fussent-ils toujours vertueux, ne sont pas pour la société des objets d'espérance ou de crainte. »

La synonymie des mots vertu et bravoure chez les Romains nous a donné à penser la même chose. Durant les époques tourmentées du commencement de l'histoire de l'Europe, le caractère chevale-

resque, qui était le caractère honorable, supposait primitivement l'élément de l'intrépidité : faute de ce caractère, nulle bonne qualité ne comptait; mais il faisait pardonner des fautes de plus d'un genre.

Si quelques-uns des groupes antagonistes d'hommes primitifs toléraient plus que d'autres le meurtre de leurs membres, si les uns exerçaient le talion et que d'autres s'en abstenaient, ceux qui n'exerçaient pas de représailles, sans cesse attaqués impunément, devaient disparaître ou se réfugier dans les habitats peu désirables. De là la survie de la rancune. De plus, la loi du talion, prenant naissance primitivement entre groupes antagonistes, devient une loi même au sein du groupe ; des guerres chroniques entre les familles et les clans qui le composent, proviennent partout du principe général du talion : vie pour vie. Sous le régime militaire, la vengeance devient une vertu, et c'est un malheur que d'y manquer. Chez les Fidjiens, qui encouragent chez leurs enfants la colère, il n'est pas rare de voir un homme recourir au suicide plutôt que de vivre sous une insulte, plutôt que de supporter un outrage non vengé. Quelquefois le Fidjien lègue en mourant à ses enfants le devoir de tirer sa vengeance. Dans l'extrême Orient, voyez les Japonais. On leur apprend qu' « un homme ne peut vivre sous le même ciel que le meurtrier de son père ; qu'un homme ne doit jamais avoir besoin d'aller chez lui chercher une arme pour frapper le meurtrier de son père ; qu'un homme ne peut vivre dans le même pays que le meurtrier de son ami. » La France est un exemple de ces mœurs, dans l'Europe occidentale aux âges féodaux : la coutume exigeait que les parents d'un homme tué ou blessé exerçassent des représailles sur quelque parent de l'agresseur, même sur ceux qui vivaient sur un point éloigné et qui ne savaient rien de l'événement. Jusqu'à l'époque de Brantôme, cet esprit régna à ce point qu'un homme d'Eglise, léguant à ses neveux le devoir de venger des torts non redressés qu'il avait subis dans sa vieillesse, leur adresse ces paroles : « Je peux me vanter, et j'en rends grâces à Dieu, que je n'ai jamais reçu une injure sans m'en venger sur son auteur. » Partout où le militarisme est actif, la vengeance privée aussi bien que publique devient un devoir. On le voit aujourd'hui chez les Monténégrins, peuple en guerre avec les Turcs depuis des siècles. « Dans le Monténégro, dit Boué, quand un homme d'une natrie (clan) a tué un individu d'une autre, on dit : cette natrie nous doit une tête, et il faut que cette dette soit acquittée, car ce qui ne se venge pas ne se règle pas. »

Quand l'activité employée à détruire des ennemis dure depuis longtemps, cette destruction devient une source de plaisir; quand le

succès qu'on obtient à détruire ses semblables surpasse tout les honneurs, une nouvelle cause de plaisir prend naissance dans un grand exercice de l'art de tuer : l'orgueil que donnent les dépouilles d'un vaincu inspire du mépris pour les droits de propriété en général. Comme il n'est pas croyable qu'un homme soit courageux devant des ennemis et lâche devant des amis, il est incroyable que les sentiments favorisés par les conflits perpétuels avec le dehors n'entrent pas en jeu à l'intérieur. Nous avons vu qu'avec la poursuite de la vengeance au dehors de la société, marche celle de la vengeance au dedans ; toutes les autres habitudes d'idées et d'actions que la guerre continuelle nécessite, doivent manifester leurs effets dans la vie sociale en général. Des faits empruntés à l'histoire de divers pays et à des époques différentes prouvent que dans les sociétés militantes on tient peu de compte des droits à la vie, à la liberté et à la propriété. Les naturels du Dahomey, belliqueux à ce point que les deux sexes portent les armes et chez qui naguère encore, sinon aujourd'hui, on entreprenait annuellement des expéditions en vue de chasser des esclaves, afin « de remplacer le trésor royal », les naturels du Dahomey montrent leurs goûts sanguinaires dans leurs fêtes annuelles, où ils égorgent d'innombrables victimes pour le plaisir du peuple. Les Fidjiens, dont les occupations et le mode d'organisation sont tout militaires, qui montrent leur insouciance de la vie non seulement en tuant des gens de leur sang pour fournir à leurs festins de cannibales, mais en sacrifiant des victimes à propos de rien, par exemple à l'occasion d'un canot qu'on lance, tiennent si bien la férocité en honneur qu'ils se font gloire de commettre un meurtre. Les anciens récits des Asiatiques et des Européens nous attestent l'existence de la même relation. Ce que l'on nous raconte des Mongols primitifs, qui massacrèrent les peuples occidentaux en masse, nous prouve qu'ils étaient formés par un régime de violence chronique, aussi bien au dedans de leurs tribus qu'au dehors. L'habitude de l'assassinat entre parents, qui a été dès le début un caractère des Turcs belliqueux, l'est encore aujourd'hui. La preuve qu'il en était ainsi chez les races latines et grecques, nous la trouvons dans le massacre de deux mille ilotes par les Spartiates, peuple aux habitudes brutales, et dans le meurtre d'un grand nombre de citoyens suspects par l'ordre d'empereurs romains jaloux, qui, eux aussi, comme leurs sujets, montraient du plaisir à voir couler le sang dans le cirque. Il s'ensuit nécessairement que, lorsque la vie n'est pas respectée, on tient peu de compte de la liberté : ceux qui n'hésitent pas à mettre fin à l'activité d'autrui par le meurtre, hésiteront moins encore à réduire son activité en le

réduisant en esclavage. Les sauvages belliqueux qui font esclaves leurs prisonniers, quand ils ne les mangent pas, montrent habituellement ce manque d'égards pour la liberté de leurs semblables, qui est le caractère des membres des sociétés militantes en général. Un fait montre combien peu, sous le régime militaire plus ou moins marqué des premières sociétés historiques, les sentiments s'élevaient contre l'usage de priver l'homme de sa liberté : c'est que les enseignements mêmes du christianisme primitif ne contenaient aucune condamnation expresse de l'esclavage. Naturellement, il en est de même du droit de propriété. Quand il est honorable d'établir sa domination par la force, il y a peu de chance que le plus fort respecte le droit de propriété du plus faible. Aux îles Fidji, on trouve que c'est un acte digne d'un chef que de se saisir des biens d'un sujet; le vol est honorable, s'il n'est pas découvert. Au Dahomey, le roi pressure tous ceux qui acquièrent du bien. Chez les Spartiates, « le maraudeur ingénieux et heureux se faisait applaudir en montrant son butin. » Dans l'Europe du moyen âge, avec les voleries habituelles qu'une société faisait sur une autre, il y avait de perpétuelles voleries, dans le sein de la même société. Sous les Mérovingiens, « les meurtres et les crimes relatés dans l'*Histoire ecclésiastique* ont presque tous pour cause le désir de s'emparer des trésors des victimes. » Sous Charlemagne, les officiers royaux pillaient sans cesse : dès que l'empereur avait tourné le dos, « ses prévôts s'emparaient des fonds destinés à assurer la nourriture et le vêtement des artisans. »

Quand la guerre est constante et que les qualités qu'elle exige sont les plus nécessaires et par conséquent les plus honorées, ceux dont les occupations ne font pas preuve de ces qualités sont traités avec mépris, et ces occupations tenues pour peu honorables. Dans les temps primitifs, le travail est l'affaire des femmes et des esclaves, des vaincus et des descendants de ceux-ci; les métiers, quel qu'en soit le genre, exercés par les sujets, demeurent longtemps liés à l'idée de bassesse d'origine et de nature. Au Dahomey, « on méprise l'agriculture, parce que les esclaves y sont employés. » « — Les nobles japonais et les hommes en place, même ceux du rang secondaire, entretiennent un souverain mépris pour le trafic. » D'après Wilkinson, chez les anciens Egyptiens, « les préjugés du soldat contre les occupations mécaniques étaient aussi forts qu'à Sparte. Rawlinson écrit que « les anciens Perses avait coutume d'exprimer le plus grand mépris pour les métiers et le commerce ». Le progrès de la différenciation des classes, qui fut une suite de la conquête romaine, s'aggrava par la règle qui s'établit qu'il était honteux de prendre de

l'argent pour son travail, et aussi par la loi qui interdit aux sénateurs et aux fils d'un sénateur de s'engager dans les affaires. Il n'est pas besoin de donner des preuves du profond mépris de la classe militaire pour les classes industrielles dans toute l'Europe, jusqu'à une une époque toute récente.

Pour donner volontiers sa vie au profit de la société, il faut beaucoup du sentiment appelé patriotisme. Sans doute on ne saurait dire qu'il est essentiel de croire qu'il est glorieux de mourir pour son pays, puisque les mercenaires se battent sans cela; mais il est évident que cette croyance doit être une grande cause de succès à la guerre, et que le défaut de cette croyance doit être si défavorable à l'action offensive et défensive, que, sous des conditions égales, il est probable qu'elle sera une cause dèchec et d'asservissement. D'où suit que le sentiment du patriotisme s'établira par la survie des sociétés dont les membres le possèdent le plus.

A ces caractères, il faut ajouter le sentiment de l'obéissance. La possibilité de l'action commune qui, toutes choses égales, fait le succès à la guerre, dépend de la promptitude avec laquelle des individus subordonnent leur volonté à celle du commandant ou du souverain. La loyauté est une chose essentielle. Aux premiers âges de l'histoire, ce sentiment apparaît rarement : chez les Araucaniens, par exemple, qui, d'ordinaire « montrent de la répugnance à toute subordination, mais qui, à la première menace de guerre, sont prompts à obéir et à se soumettre à l'autorité de leur chef militaire, » choisi pour la circonstance. A mesure que le type militaire se développe ce sentiment devient permanent. Ainsi, nous dit Erskine, les Fidjiens sont d'une fidélité absolue : les hommes qu'on enterre vivants dans les fondations de la maison du roi se tiennent honorés d'être choisis pour ce sacrifice; et les gens d'un district asservi « disent que c'est leur devoir que de servir de nourriture et de victimes à leurs chefs. » Au Dahomey, le roi inspire un sentiment qui est « un mélange d'amour et de crainte, quelque chose comme de l'adoration. » Dans l'ancienne Egypte, où l'obéissance aveugle était l'huile qui faisait marcher d'accord tous les rouages de la machine sociale, les monuments nous offrent de toutes parts la répétition ennuyeuse d'actes quotidiens de subordination, d'esclaves et d'autres gens envers le personnage décédé, de captifs envers le roi, du roi envers les dieux. Encore que, pour des raisons que j'ai déjà fait connaître, la guerre chronique n'ait pas eu pour effet de créer à Sparte un gouvernement à une seule tête, à qui l'on pût montrer une obéissance exclusive, il n'en reste pas moins que l'obéissance accordée à l'autorité politique, telle que l'histoire l'avait

faite, était profonde : la volonté de l'individu se subordonnait en toute chose à la volonté publique exprimée par les autorités établies. Dans la Rome primitive encore, en l'absence d'un roi d'origine divine à qui l'on pût montrer de la soumission, on en témoignait au roi élu, sans y mettre d'autre réserve que celle de l'expression de l'opinion publique en des circonstances spéciales. Le principe de l'obéissance absolue, légèrement adouci dans les relations de la communauté prise dans son ensemble à son gouvernement, était absolu dans les groupes qui composaient le peuple romain. Enfin, dans toute l'histoire de l'Europe, sur une grande ou sur une petite échelle, nous voyons le sentiment de la loyauté régner partout où le type militaire est accentué, on n'a pas besoin d'entrer dans les détails pour en fournir la preuve.

Laissons ces caractères saillants pour passer à certains caractères qui en sont la conséquence, mais qui sont moins saillants et dont les résultats sont moins apparents. Avec la loyauté marche naturellement la foi ; ces deux sentiments ne sont en réalité guère séparables. La promptitude à obéir au général pendant la guerre, suppose la croyance à une capacité militaire; la promptitude à lui obéir pendant la paix suppose la croyance à une capacité qui s'étend aussi aux affaires civiles. Chacune de ses victoires, imposant à l'imagination de ses sujets, grandit son autorité. Les témoignages de son action régulative sur la vie de ses sujets deviennent plus fréquents et plus décidés; et ces témoignages donnent à penser que sa puissance est illimitée. Cette idée favorise le développement d'une foi absolue à l'autorité gouvernementale. Des générations élevées sous un régime qui gouverne toutes les affaires, privées et publiques, admettent tacitement que les affaires ne peuvent être gouvernées autrement. Quand on n'a pas l'expérience d'un autre régime, on est incapable d'en imaginer un autre. Dans les sociétés comme l'ancien Pérou, par exemple, où, comme nous l'avons vu, l'enrégimentation était universelle, il n'existait aucun élément qui pût entrer dans la composition de l'idée d'une vie industrielle, spontanément menée et spontanément gouvernée.

Comme conséquence naturelle, répression de l'initiative individuelle, et par suite défaut d'entreprise privée. A mesure que l'armée acquiert son organisation, elle se trouve réduite à un état où toute action indépendante de ses membres est l'objet d'une interdiction. A mesure que l'enrégimentation pénètre dans la société en général, chacun de ses membres, dirigé ou contenu tour à tour, a peu ou point de pouvoir de mener ses propres affaires autrement que d'après la routine établie. Les esclaves ne font que ce que leurs

maîtres leur disent, les maîtres ne peuvent rien faire qui sorte des usages sans une permission de l'autorité; et l'autorité locale n'accorde aucune permission avant que les autorités supérieures aient été hiérarchiquement consultées. D'où résulte que l'état mental résultat de ces influences est celui de l'acceptation passive et de l'expectative. Lorsque le type militaire est entièrement développé, tout doit se faire par l'action publique, non seulement par la raison qu'elle se fait sentir dans toutes les sphères, mais parce que, si elle n'y dominait pas, aucune autre autorité ne s'y créerait, puisque les idées et les sentiments qui pourraient les créer sont oblitérés.

Il faut ajouter à ces causes une influence qui agit en même temps sur l'intelligence et qui concourt avec elles. La seule cause que l'on reconnaisse est la personne, et l'idée d'une cause non personnelle ne peut se former. L'homme primitif n'a aucune idée de la cause au sens moderne. Les seuls agents que l'on admette dans la théorie des choses sont les vivants et les esprits des morts. Tous les événements insolites, comme les événements habituels susceptibles de variation, il les attribue à des êtres surnaturels. Cette méthode d'interprétation survit et persiste durant les premiers âges de la civilisation, comme nous le voyons par exemple chez les Grecs d'Homère, qui attribuaient les blessures, la mort, l'acte de se dérober dans la bataille aux coups de l'ennemi, à la haine ou au secours d'un dieu, et qui regardaient comme inspirés par les dieux les actes bons ou mauvais. La persistance, le développement des formes sociales et de l'activité militaire conserve cette manière de penser. En premier lieu, elle empêche indirectement la découverte des relations causales. Les sciences naissent des arts; elles commencent à titre de généralisations de vérités que la pratique des arts rend manifeste. Dans la mesure où les procédés de production se multiplient en devenant plus variés, et que leur complexité augmente, on en vient à reconnaître un plus grand nombre de lois; et l'idée d'une relation nécessaire et d'une cause physique se développe. Par conséquent, en décourageant le progrès industriel, le militarisme met obstacle au remplacement des idées de causalité personnelle par l'idée de la causalité impersonnelle. Il arrive au même résultat en réprimant la culture intellectuelle. Naturellement une vie occupée à acquérir des connaissances, comme une vie occupée dans l'industrie, passent pour méprisables, aux yeux de gens qui consacrent la leur à la guerre. Les Spartiates en sont une preuve dans l'antiquité; nous en avons d'autres dans les âges féodaux en Europe, alors que le savoir était un objet de dédain, et tenu seulement pour bon pour les clercs et le petit peuple. Evidemment, dans la mesure où

les occupations guerrières font obstacle au progrès des sciences, elles retardent le moment où l'esprit émancipé de l'autorité des idées primitives arrive à reconnaître les lois naturelles. En troisième lieu, et avant tout, l'effet en question est le résultat de l'expérience visible et continue de la causation personnelle, que le régime militaire fournit. Dans l'armée, depuis le commandant en chef jusqu'au manœuvre subalterne privé, tout mouvement est dirigé par un supérieur; et, dans la société, plus l'enrégimentation y est complète, plus les choses se passent d'après la volonté régulatrice du souverain et de ses subordonnés. Quand il s'agit d'interpréter les affaires sociales, on ne reconnaît donc qu'une seule causation, la causation par la personne. L'histoire n'est que la suite des actes des hommes remarquables; et l'on admet tacitement que ce sont eux qui ont formé les sociétés. L'esprit n'aperçoit pas le cours de l'évolution sociale, parce qu'il ne possède pas l'habitude de la causation impersonnelle. L'idée de la genèse naturelle des organes et des fonctions sociales est une conception totalement étrangère et paraît absurde au premier abord. L'idée d'un procès social qui se règle lui-même est inintelligible. Le militarisme donne à l'esprit du citoyen une forme non seulement moralement adaptée, mais intellectuellement adaptée à ce régime, une forme qui ne lui permet pas de penser en désaccord avec le système imposé.

Voilà donc trois manifestations du caractère du type militaire de l'organisation politique. Remarquez la concordance des résultats.

Il y a des conditions évidentes *à priori*, qu'une société doit remplir pour se conserver en face de sociétés hostiles. Pour être le plus possible efficace en vue de conserver la vie corporative, il faut que l'action corporative soit secondée par tous. Toutes choses égales, la force combattante est la plus grande quand ceux qui ne peuvent pas combattre travaillent pour l'entretien de ceux qui portent les armes, avec cette condition évidente que la partie travaillante n'excède pas les limites nécessaires à cette fin. Les efforts de tous, utilisés directement ou indirectement pour la guerre, sont plus efficaces quand ils sont mieux combinés; outre l'union entre les combattants, l'union est nécessaire entre les non-combattants pour que l'assistance de ceux-ci donne promptement tout ce qu'elle peut donner. Pour remplir ces conditions, il faut que la vie, les actions et les biens de chacun soient au service de la société. Ce service universel, cette combinaison, cette absorption des droits individuels supposent un organe gouvernemental despotique. Pour que la

volonté du guerrier-chef soit efficace quand l'agrégat social est grand, il faut des sous-centres, et des sous-sous-centres hiérarchisés, par où les ordres passent en se renforçant à la fois dans la partie combattante et dans la non combattante. De même que le commandant dit au soldat et ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire, de même, dans toute l'étendue d'une société militaire, la règle est à la fois négativement régulative et positivement régulative : elle ne se borne pas à prohiber, elle dirige : le citoyen, comme le soldat, vit sous un régime de coopération obligatoire. Le développement du type militaire implique une rigidité croissante, puisque la cohésion, la combinaison, la subordination et la réglementation à laquelle il soumet une société, diminuent inévitablement leur aptitude à changer leur position sociale, leurs occupations, leurs localités respectives. L'étude des sociétés, passées et présentes, grandes et petites, qui ont ou qui ont eu pour caractère un militarisme prononcé prouve *à posteriori* qu'au milieu des différences dues à la race, aux circonstances, au plus ou moins de développement, il y a des ressemblances de genres divers que nous avons indiquées plus haut en raisonnant *à priori*. Le Dahomey moderne et la Russie, comme l'ancien Pérou, l'Egypte et Sparte, sont des exemples de la possession de l'individu par l'Etat, qui s'étend à la vie, à la liberté, aux biens, possession qui est le caractère de l'état social adapté à la guerre. La Rome impériale, l'empire d'Allemagne et l'Angleterre, depuis qu'elle est rentrée dans la voie des conquêtes, montrent qu'avec les changements qui adaptent davantage une société aux fonctions guerrières marche un accroissement du fonctionnarisme, de l'autorité, de la surveillance, qui établit de l'analogie entre la vie des civils et celle des militaires.

Enfin le témoignage est fourni par le caractère adapté des hommes qui composent les sociétés militaires. Ils mettent la gloire suprême dans le succès à la guerre; aussi confondent-ils la bonté avec la bravoure et l'énergie. La vengeance est un devoir sacré pour eux; agissant chez eux d'après la loi de représailles qu'ils appliquent au dehors, ils sont au dedans comme au dehors prêts à se sacrifier les autres : leurs sentiments sympathiques constamment étouffés durant la guerre ne sauraient être actifs durant la paix. Ils doivent s'inspirer d'un patriotisme qui regarde le triomphe de leur société comme le but suprême de l'action; ils doivent posséder la loyauté d'où résulte l'obéissance à l'autorité; enfin, pour qu'ils puissent demeurer obéissants, ils doivent posséder une foi solide. Avec la foi en l'autorité, et l'aptitude à subir une direction, qui en est la conséquence, il n'y a

naturellement qu'une faible puissance d'initiative. L'habitude de voir tout réglé officiellement, favorise la croyance que le gouvernement officiel est partout nécessaire; enfin une vie qui rend familière la causation personnelle et refuse l'expérience de la causation impersonnelle, produit l'incapacité de concevoir aucun fait social comme l'effet d'arrangements spontanés. Enfin ces caractères de nature individuelle, accompagnements nécessaires du type militaire, sont ceux que nous observons dans les membres des sociétés militaires actuelles.

HERBERT SPENCER.

LA PSYCHOLOGIE
EN ÉCONOMIE POLITIQUE

(*Fin* [1]).

II

L'invention et l'imitation.

Aux problèmes ordinaires que discute l'économie politique : Comment se produit, se répartit et se consomme la richesse ou la valeur? on devrait donc substituer ou ajouter ceux-ci : Comment naissent et grandissent le désir de produire et le désir de posséder la chose ou le service d'autrui ainsi que la confiance dans leur utilité? Comment se répondent et se distribuent ces désirs et cette confiance? Et quel est l'état de l'âme final où ces transformations nous conduisent? Réservons cette dernière question, et ne nous attachons qu'aux deux précédentes, relatives à la quantité plus ou moins grande et à la distribution plus ou moins inégale du désir et de la foi *économiques*.

La quantité de notre foi ou de notre désir en général est influencée par mille causes organiques ou physiques, dont nous n'avons pas à nous occuper. Les causes proprement sociales doivent seules attirer notre attention. — Nos sensations, nos certitudes immédiates et continuelles sont la source toujours coulante où nous puisons la mince partie de notre somme de foi, que nous convertissons en force logique. La source où nous puisons la partie de notre somme de désir (et aussi de foi) que nous convertissons en force économique est au fond la même. C'est ce que nous voyons, sentons, touchons qui éveille nos désirs de voyage, d'entreprise, d'instruction, etc., alors même qu'ils semblent éveillés par ce que nous lisons, par ce qu'on nous raconte, par ce que nous imaginons. Mais, dans ce réservoir

1. Voir la *Revue philosophique*, t. XII, p. 232.

profond, nous pouvons puiser un filet plus ou moins considérable de force économique, suivant le degré d'action de causes qui restent à chercher. Elles se réduisent, suivant nous, aux *inventions* successives, principes de désirs nouveaux et d'assurances nouvelles qui se propagent et se répartissent ensuite par *imitation*.

L'invention et l'imitation : telles sont donc les deux causes puissantes que nous avons à étudier.

L'être social est essentiellement imitatif; il n'est inventif que par accident. Toutes ses relations intra-sociales avec les membres de son groupe sont des imitations conscientes ou inconscientes. Depuis la parole et la marche jusqu'à la musique et à l'aérostation, il n'est aucun de ses actes proprement sociaux qui ne lui ait été enseigné. Tous les animaux sociables s'imitent, et tous les animaux qui s'imitent sont sociables. Au contraire, c'est toujours quelque rapport extra-social, celui d'un observateur avec la nature extérieure, d'un voyageur avec des étrangers, etc., qui suscite dans l'esprit d'un des associés un croisement d'idées inaccoutumé, une découverte un peu notable [1].

Cela dit, observons que toutes les découvertes humaines sans exception, tous les foyers d'imitations rayonnantes, ont cela de commun d'éveiller de nouveaux goûts et de nouvelles idées. Distinguons-les suivant qu'elles contribuent surtout à accroître la somme des désirs ou à accroître la somme des croyances, et parlons d'abord des premières. Celles-ci sont de deux sortes. Les unes (inventions artistiques, littéraires, parfois même industrielles, notamment culinaires) introduisent dans l'humanité une combinaison nouvelle de sensations ou d'images, objet bientôt d'un désir spécial; les dramaturges ont créé le goût du théâtre; chaque auteur dramatique original a créé le goût de son genre propre, etc. Les autres (presque toutes les inventions industrielles : métier à tisser, imprimerie, photographie, etc.), par l'abaissement du prix auquel elles permettent d'offrir les objets connus qui satisfont les désirs anciens, mettent ces objets à la portée de beaucoup de gens qui n'auraient jamais songé sans cela à les acquérir. Par suite, elles font naître chez eux les désirs correspondants qu'ils n'éprouvaient pas avant elles. Parmi celles-ci, notons les divisions ingénieuses du travail. On a tort, en effet, d'attribuer par routine à la division du travail les heureux effets de l'invention. Parmi cent manières imaginables de répartir les tâches entre ou-

1. J'entends par invention tout croisement neuf (et utile) d'images ou d'idées dans un cerveau humain. Le plus souvent, il s'agit d'idées suggérées par autrui, *imitées* d'autrui, en sorte que l'imitation est, au fond, la matière première de l'invention.

vriers, il y en a quatre-vingt-dix-neuf qui auraient pour résultat de ralentir la production de l'œuvre collective, et une seule qui est de nature à l'accélérer. L'ingéniosité consiste à découvrir cette dernière. Le travail divisé peut être plus productif, comme le bloc de marbre morcelé peut être plus beau. Il est peut-être bon de distinguer si c'est un Vandale ou un Michel-Ange qui morcelle le bloc.

Quant aux découvertes qui augmentent principalement la somme de foi, elles sont ou bien scientifiques, ou bien politiques, judiciaires, administratives, militaires. Le paratonnerre est une assurance contre la foudre, assurance à laquelle on ne songeait pas avant Franklin. Les progrès séculaires de la législation, de l'administration, des armements, peuvent être considérés comme une série de véritables inventions par lesquelles l'Etat, grande compagnie d'assurance générale, tantôt crée de nouvelles espèces de garanties précédemment inconnues (par exemple, la presque certitude de n'être pas tué par les voleurs sur les grandes routes où passe la Sainte-Hermandad, les chartes qui garantissent telle ville, telle classe, telle profession, contre l'arbitraire de telle autre, les *garanties individuelles* inventées par nos modernes constituants, etc.), tantôt propage et répand sur un plus grand nombre de citoyens quelques espèces d'assurances déjà octroyées à un petit nombre (extension à l'Italie, puis à tout l'empire romain du droit de cité romaine, affranchissement des serfs en Russie ou ailleurs, nuit du 4 août qui généralise les privilèges devenus libertés, suffrage universel, etc.).

Les *inventions*, quelles qu'elles soient, *sont le vrai capital* dont l'économie politique cherche la définition. Sans doute les inventions de l'artiste ne se transmettent qu'en partie; le secret de son charme propre meurt avec lui. Mais, à cette exception près, toutes les inventions, tous les talents acquis dans le cours des âges, sont transmissibles à la postérité; et, quant à celles que j'excepte seules, l'hérédité organique se charge souvent de les faire revivre dans les générations suivantes, ou bien elles sont remplacées par des qualités individuelles et des recettes inconscientes non moins précieuses.

A présent, si nous supposons que tout notre capital matériel, maisons, monuments, matières premières, sauf une faible provision d'aliments indispensables, soit absolument détruit, mais qu'il nous reste le *souvenir* de tous les procédés de fabrication qui, à la rigueur, nous permettront de reconstituer tout cela; notre perte, on le voit, ne sera qu'une perte du temps. Mais, à l'inverse, si tout le capital matériel légué par le passé, si tout ce qu'on appelle exclusivement et improprement le capital, nous demeurant intact, nous perdions tout à coup la mémoire de toutes les découvertes successives qui ont

produit ces richesses, au bout de peu d'années l'humanité retournerait à l'état sauvage. — Il y a donc lieu de considérer comme le capital vrai, essentiel, radical, l'ensemble des inventions, et de ne voir dans le capital matériel qu'un approvisionnement auxiliaire destiné à faciliter l'emploi des découvertes. C'est ainsi que dans la graine des végétaux le botaniste distingue le germe proprement dit et les cotylédons. Quant au *travail vrai*, on peut le définir aussi l'ensemble des imitations, c'est-à-dire l'emploi actuel des inventions, la reproduction imitative de leurs premiers produits.

Tout capital nouveau soit spirituel, soit matériel, est le don d'une utilité nouvelle fait par le présent à l'avenir; seulement le capital spirituel, le véritable, est une peine *virtuellement* épargnée ou une jouissance virtuellement octroyée *pour toujours* à toute l'humanité future, et le capital matériel est une peine *réellement* épargnée ou une jouissance réellement octroyée, pour *peu de temps* en général, à une ou deux générations tout au plus. Mais cela suppose, on l'oublie à tort, que l'humanité future, à commencer par nous, aura les mêmes goûts que nous actuellement, qu'elle nous ressemblera jusqu'à un certain point, et par conséquent qu'elle nous *copiera* dans une certaine mesure. A cela sert l'éducation, qui assimile toujours plus ou moins l'enfant à son père et à ses ancêtres. Si, du soir au lendemain, les 390 millions de Chinois étaient remplacés sur leur territoire par 390 millions de Français ou d'Anglais, l'immense accumulation de travaux séculaires représentée par tant de pagodes, tant de meubles de tout genre très commodes pour des Chinois, très incommodes pour des Européens, tant de livres illisibles pour les nouveau-venus, etc., deviendrait non seulement une non-valeur, mais une *anti-valeur* en quelque sorte, puisqu'il y aurait tout à détruire pour tout approprier à nos usages. Mais cette perte ne serait rien comparée à la mise au rebut des innombrables procédés de fabrication chinoise, des innombrables découvertes et idées chinoises, qui, destinées à être d'une utilité indéfinie, éternelle, seraient frappées d'inutilité subite par cette solution brusque de continuité dans le cours des générations.

Mon hypothèse n'a rien de gratuit. A quoi servaient aux envahisseurs de l'empire romain je ne dis pas seulement les statues, les temples des dieux, les aqueducs, les amphithéâtres, les baignoires de marbre, les chefs-d'œuvre de la poésie grecque et latine, mais la découverte de l'ordre dorique ou corinthien, la découverte de la strophe saphique ou de l'hexamètre, la découverte des lois de l'hydrostatique et des théorèmes de géométrie connus des anciens? Et, si les partisans de la Commune venaient à triompher en France

ou les nihilistes en Russie, à quoi serviraient presque tous les legs de notre civilisation raffinée? Quand les goûts changent et pour peu qu'ils changent en littérature, comme au XVIIe siècle, comme au début du romantisme, tout le trésor littéraire des siècles précédents cesse d'être considéré comme une mine encore exploitable. Cela dit, je m'empresse d'ajouter qu'il y a beaucoup de changements indispensables.

Dans les sociétés en voie de progrès industriel, la *coutume*, l'imitation orgueilleuse des ancêtres va déclinant; mais elle est remplacée par l'imitation vaniteuse des contemporains, par la *mode*, et, en somme, l'action sociale de l'imitation en général devient chaque jour plus profonde. (Ajoutons qu'il y a une troisième forme de l'imitation, l'habitude, sorte d'imitation de soi-même par soi-même, qui ne semble ni augmenter ni diminuer.) On n'échappe d'ordinaire aux idées traditionnelles que pour accepter les idées courantes, on ne se soustrait à la coutume que pour se mettre à la mode, à l'exception de quelques originaux, çà et là affranchis de ces deux jougs et pour ce motif appelés avec raison insociables, précisément parce que, dans leur nombre, éclosent les rénovateurs de sociétés, les inventeurs. Est-ce que le penchant de toutes les classes à copier la classe supérieure, de toutes les provinces à copier la capitale, de toutes les capitales à se copier entre elles ou à se modeler sur l'une d'entre elles, est-ce que la similitude croissante en un mot des hommes d'une même époque présente, au point de vue de l'emploi fécond du capital vrai, le même avantage que la similitude durable des générations successives [1]? Oui, car elle agrandit la sphère humaine où une invention pourra servir. Si la mode régnait seule, si jamais une singularité adoptée à l'exemple d'autrui, telle que l'usage du tabac ou du café, ne devenait habituelle et enfin tradi-

1. Nul ne se doute à quel point il est esclave de la mode. Tel qui aujourdhui croit se décider d'après son goût propre en préférant le vin de Bordeaux ou de Bourgogne au vin d'Orléans eût été certainement d'avis contraire au moyen âge, quand le vin d'Orléans se servait à la table de nos rois. Qui parle aujourd'hui d'un certain vin de Plaisance, alors en grande réputation (voyez, à ce sujet, *Économie politique au moyen âge*, par Cibrario, t. II, p. 147 de la traduction française)? Mais c'est en tout que l'homme est éminemment moutonnier, Par exemple, pourquoi a-t-on raison de dire que l'honnêteté est encore la meilleure des politiques? Parce que l'homme est imitatif. Il n'y aurait rien à dire, utilitairement (j'allais écrire moralement), contre certains coups d'Etat, contre certaines illégalités, si, par malheur, ils ne servaient fatalement d'exemple, à bref délai, et ne faisaient en quelque sorte ricochet dans le courant de l'histoire d'un peuple. Je suis de l'avis d'un écrivain protestant, il est fâcheux même que Henri IV ait abjuré. Que de parjures, que de mensonges diplomatiques cet acte de royale et glorieuse hypocrisie nous a valus! c'est trop cher acheter quelques années de paix et de *poule au pot*.

tionnelle, le champ de rayonnement d'une découverte pourrait être très vaste, mais il serait très court. Si la coutume régnait seule, en revanche, chaque famille aurait ses secrets, peut-être immortels comme elle, mais toujours bornés à son rayon étroit. Dans un état de civilisation naissante où l'empire de la mode est presque nul et celui de la coutume presque absolu, où, d'une lieue à l'autre, les vêtements, les aliments, les meubles changent, toute fabrication en vue d'un public nombreux est impossible. « Lorsque le costume national des plaids et des toques, dit Roscher, se portait encore en Ecosse, les étoffes dont ces objets étaient fabriqués se filaient dans la montagne et se tissaient dans le village voisin. » Le champ où toute industrie peut s'étendre est très limité, et il est encore rétréci par le régime des castes, qui dans chaque localité impose à chaque caste des aliments, des vêtements, des meubles spéciaux. Aussi, partout où la distinction des classes est encore très tranchée, où la classe moyenne manque, dans le Japon, dans l'Inde, dans l'ancienne France de Sully et de Colbert, les rares ateliers un peu importants qui fonctionnent sont consacrés à des industries de luxe, tapisseries, porcelaines, bijouterie, etc., et plus tard seulement naît la grande industrie appliquée aux objets de première ou de *seconde* nécessité auparavant fabriqués dans les ménages. Pourquoi cet ordre en apparence bizarre et signalé avec raison par Roscher? Parce que la grande industrie suppose la substitution de la mode à la coutume. Or c'est d'abord dans les classes les plus éclairées, les plus riches, que commence à se produire cette substitution dont elles ne tardent jamais à devenir victimes et qui ne doit profiter qu'aux classes inférieures. Si les gentilshommes de Louis XIV avaient été aussi attachés à leur manoir que ceux de Louis XI, Colbert n'eût pas eu à protéger les manufactures de soieries. Mais, grâce au contact de la cour, la similitude des gentilshommes entre eux était devenue beaucoup plus grande dès Henri IV que celle des vilains entre eux.

Pour une autre raison encore, il est utile à la grande fabrication que l'imitation vaste et passagère se substitue dans une mesure assez large à l'imitation restreinte et prolongée. C'est que ses produits ordinaires sont destinés à une consommation immédiate. Mais, s'il s'agit de bâtiments et de meubles, il serait bon au contraire de pouvoir compter sur la stabilité des goûts durant les siècles que ces choses peut-être traverseront. Aussi, au moyen âge, où les articles de consommation courante ne se fabriquaient pas en grand, voit-on fleurir les corporations qui fabriquaient les produits durables, cathédrales, châteaux, fauteuils sculptés, reliures, etc. Les générations

futures pour lesquelles on travaillait tenaient lieu du débouché extérieur et large qui manquait. Elles étaient une sorte de *débouché ultérieur*. La solidité des ameublements au moyen-âge prouve combien peu on prévoyait qu'ils pourraient un jour être démodés. L'idée de mode n'existait pas [1].

En somme, des goûts uniformes et s'il se pouvait des goûts stables, additionnés sans soustraction, seraient la seule source possible d'une capitalisation et d'un enrichissement indéfinis. Rien de plus ruineux que les originalités provinciales et cantonnales, si ce n'est les révolutions sociales et les caprices des générations qui, puérilement, se mettent à brûler sans raison majeure tout ce que leurs pères ont adoré.

Si l'on cherche à s'égayer par hasard aux dépens de la moutonnerie humaine, la matière ne manquera pas. La mode n'est pas moins insensée en apparence que la coutume. Si les villes fermées d'autrefois s'acharnaient religieusement à leur cérémonial bizarre dont le sens traditionnel s'était perdu, ne voyons-nous pas les villes ouvertes aujourd'hui s'imiter parfois assez sottement, et, par exemple, tel chef-lieu de canton, qui pourrait se procurer à peu de frais une bonne distribution d'eaux dont il a un besoin urgent, se ruiner pour se payer le luxe de l'éclairage au gaz, à l'exemple de ses voisins ? — Mais il y a mieux à faire, je crois, que de relever ces aberrations quand on touche à ces deux grandes formes de la force sociale d'où nous procédons, de l'imitation qui est à la société ce que le rayonnement des ondes est à la physique, ce que l'hérédité organique est à la vie.

Ces considérations nous ramènent à notre premier sujet, la théorie de la valeur; Stuart Mill est le premier qui ait signalé l'influence de la coutume sur les prix. Il juge cette influence *perturbatrice*, mais *déclinante*. Déclinante oui ; mais il a omis d'ajouter qu'elle est remplacée par la mode croissante. Perturbatrice, soit ; mais on peut qualifier de même l'action de la mode ; et, somme toute, la quantité de perturbation n'aura point diminué.

L'action sociale de ces deux branches d'un même arbre a pour effet de maintenir ou d'établir despotiquement l'uniformité des prix, soit *en un lieu donné*, pendant un laps de temps indéfini et longtemps après que le prix a cessé d'être rationnel, c'est-à-dire déterminé par des pesées de croyances et de désirs individuels, — soit *en un moment donné* sur une vaste contrée et bien au delà des limites naturelles du marché où le prix a été rationnellement déter-

1. Ceci doit être entendu avec réserve. Sur les modes au moyen âge, principalement en Italie, voir Cibrario, ouvrage déjà cité, t. II, p. 154 et suiv.

miné. Autrefois, sous le règne de la coutume, la moindre hausse du prix de la main-d'œuvre faisait pousser des cris, toute justifiée qu'elle pouvait être par l'enchérissement des denrées; aujourd'hui, sous l'empire de la mode, les bouchers, les boulangers peuvent impunément élever leur tarif ou le maintenir aussi haut, malgré le cours beaucoup plus bas de la farine ou du bétail, pourvu que leur tarif soit égal pour tous. Chaque ménagère, même pauvre, rougit maintenant de marchander. *C'est le prix*, se dit-elle. Jadis elle eût protesté énergiquement en invoquant les *anciens prix*. Tout cela est contraire aux prétendues lois de l'offre et de la demande. Appellerons-nous cependant perturbation l'influence de la mode et de la coutume sur les prix? On peut hésiter; car, indirectement et d'une autre manière, il est vrai, ce sont ces deux causes encore qui opèrent leur détermination qualifiée juste, rationnelle, normale. N'est-ce pas par la contagion de l'exemple que se propagent les désirs spéciaux, les croyances spéciales, et que leur intensité s'élève ou s'abaisse? Nos besoins vraiment naturels sont noyés dans le tas de nos besoins factices. Certes, l'imitation ne crée pas en nous la force virtuelle de croire et de désirer, mais elle l'éveille et la dirige sur certaines choses, et par là elle crée leur valeur. Le retour du printemps, la montée de la jeunesse sans nulle imitation, je l'accorde, redoublent chez les femmes le désir de plaire; une journée de chaleur torride donne à toute une population une soif ardente. De là, dira-t-on, et non de l'exemple, dérivent les achats de toilettes printanières et juvéniles, de là les grands débits soudains de bière, de vin ou de cidre. Mais c'est l'instinct imitatif qui fait que ce redoublement de soif ou de coquetterie se tourne aujourd'hui vers tel genre d'étoffe, demain vers tel autre, ici vers le vin, là vers la bière. — Il y a des races naturellement très confiantes, d'autres très soupçonneuses; le même peuple, suivant qu'il est bien ou mal nourri, en bonne santé ou maladif, passe de la crédulité à la méfiance ou de la méfiance à la crédulité. Mais n'est-ce pas par entraînement général que sa crédulité s'attache ici aux dogmes catholiques, ailleurs aux dogmes musulmans, maintenant aux vérités positives, et que sa méfiance prend pour objet tantôt ses chefs politiques ou militaires, tantôt ses prêtres? Quelle que soit donc la source de notre force de désir et de foi, et bien qu'il soit certain que la valeur en résulte, toute la valeur des choses leur vient de l'imitation, par la même raison que la lumière d'un objet éclairé la nuit par une lanterne sourde lui vient de la main qui dirige la lanterne.

D'ailleurs, répétons-le, l'imitation travaille toujours sur une inven-

tion, et une invention crée au moins en partie le désir qu'elle satisfait. C'est, sans nul doute, à cause de son utilité relative qu'une découverte est adoptée, qu'elle se propage contagieusement. Mais à quoi est-elle utile? A satisfaire le plus souvent un désir qui n'existerait pas sans elle ou sans une invention antérieure. La découverte de l'imprimerie s'est répandue, parce qu'elle répondait mieux que l'art des copistes au besoin de lire; mais l'invention de l'écriture avait déjà fait naître ce besoin en même temps qu'elle commençait à le satisfaire. J'en dirai autant du téléphone, du phonographe, etc. A quoi a servi la découverte du cacao? à satisfaire le désir qu'elle a fait naître, celui de manger du chocolat.

On voit s'il est permis d'appeler perturbatrices de la valeur les causes mêmes de la valeur.

En résumé, 1° toute valeur consiste en désir et en foi : la valeur d'utilité n'est qu'une somme de désir et de foi, une probabilité plus ou moins grande de satisfactions ultérieures plus ou moins désirées; la valeur d'échange n'est qu'une équation interne de croyances et de désirs, dont les uns doivent être sacrifiés aux autres. Et, 2° tout accroissement, soit du nombre de nos désirs spéciaux et de nos croyances spéciales, soit du nombre d'exemplaires de chacun d'eux et de chacune d'elles dans l'humanité, a pour unique source sociale une invention, soit nouvelle, soit propagée par imitation. L'invention et l'imitation sont donc les seules causes sociales de la richesse et de la valeur. Et, de fait, ce qu'on vend, ce qu'on loue, ce n'est jamais ni des terres, ni des pierres, ni des chutes d'eau, mais bien des découvertes innombrables, agricoles, architecturales, industrielles, géométriques, physiques, etc., c'est-à-dire l'emploi qui en a déjà été fait ou l'emploi qu'on en peut faire, grâce à ces terres, à ces pierres, à ces chutes d'eau. Avant d'acheter, l'acheteur pouvait connaître ces découvertes, mais il ne les a *acquises* que du jour où il a pu s'en servir, puisque leur essence est d'être utiles.

III

L'idéal économique.

L'économie politique ne se borne pas à constater ce qui est, elle juge ce qui est à la lumière de ce qui doit être. Puisqu'elle critique le réel, il faut qu'elle possède un idéal. Quel est l'idéal économique? Est-il réalisable? Est-il seulement intelligible?

Avant de répondre, il ne sera pas inutile de marquer la place de cette science parmi les autres sciences sociales. L'homme en société parle et répond, commande et obéit, oblige et s'oblige, attaque et se défend, vend et achète (ou produit et consomme), enseigne et apprend, etc. Autant de couples de rapports corrélatifs, autant de sciences sociales distinctes, linguistique, politique, législation, stratégie, économie politique, religion et pédagogie, etc.

Dans chacun de ces ordres distincts de relations intra-sociales, toute innovation débute par une initiative personnelle, que j'ai bien le droit d'appeler une invention. Elle se propage toujours par imitation. Il ne peut y avoir de science des inventions, leur histoire seule est possible. Mais il pourrait y avoir une science de leur diffusion imitative, plus ou moins rapide et saccadée, variable d'après les climats, les races et les âges. A coup sûr, la tendance des découvertes et des procédés utiles de l'industrie à se propager suivant une progression géométrique, souvent contrariée, il est vrai, n'est pas moins certaine que la tendance des types vivants à se répandre suivant la même loi, et elle aurait droit au regard des économistes, bien mieux que celle-ci, qui appartient aux naturalistes.

On peut *raconter*, encore une fois, on ne saurait coordonner scientifiquement la série historique des conceptions religieuses, des découvertes industrielles, militaires, administratives, scientifiques. Quant à la série, presque achevée avant les temps historiques, des inventions successives de mots et de formes grammaticales, on ne saurait même en faire le récit. Mais, quand une religion est faite et assise, quand une langue est formée et répandue, quand un corps de connaissances est organisé et accepté, quand un ensemble de préceptes moraux est entré dans les cœurs, etc., il y a lieu à l'apparition d'une théologie, d'une grammaire, d'un traité scientifique, d'un cours de morale, d'un ouvrage de droit, etc. Et aussi bien quand un groupe suffisant d'industries, formées séparément par une suite d'inventions fortuites, s'est mis à fonctionner régulièrement, sans trop de chocs mutuels, et à répandre ses produits hétérogènes dans une nation, il y a lieu à une science appelée l'économie politique.

Toute science est une coordination logique d'inventions. Ou plutôt elle expose soit comment elles se coordonnent, soit comment elles peuvent et doivent se coordonner logiquement. La théologie est la coordination, aussi logique que faire se peut, des croyances religieuses en voie de formation. Je parle de la théologie chrétienne des Pères de l'Eglise, car, après eux, leur science s'est « ensevelie dans son triomphe ». La grammaire, au temps de Vaugelas par exemple (car à présent elle n'est plus en France, qu'une science consommée et

morte, comme la théologie depuis les Pères), la grammaire n'est que la coordination aussi logique que possible, étant donné l'usage incorrigible parfois, des éléments et des formes du discours. La morale, c'est la coordination aussi logique que possible des devoirs divers, souvent contraires, inégaux en degrés, qui sont venus à un peuple des quatre points de l'horizon et se sont formés et répandus indépendamment les uns des autres, à des époques différentes, pour répondre à leurs besoins successifs. La morale la plus élevée tâche de coordonner hiérarchiquement, c'est-à-dire encore logiquement, les mœurs, les corps de devoirs distincts, des différents peuples. — Le droit, j'entends le droit qui se forme, le *Corpus juris* de Justinien ou le Code civil de Napoléon, et non le Droit mort que les commentateurs dévorent, est la coordination logique, toujours dans la mesure du possible, des éléments juridiques légués par le passé d'une nation et inventés par des centaines de jurisconsultes anciens. Quant à la science des commentateurs, elle ne mérite ce nom que lorsque, essayant de compléter la coordination logique des textes, elle y découvre des contradictions qu'elle lève au moyen de fictions juridiques ou en invoquant un soi-disant *esprit de la loi*, aussi commode en jurisprudence que peut l'être en théologie le *sens spirituel* des écritures. La science militaire, étant donné un ensemble d'engins et de ruses de guerre, d'armes spéciales, successivement inventées et mises en honneur par de grands guerriers de l'antiquité et des temps modernes (peut-être même de la *pré-histoire*), montre comment ces éléments divers doivent se coordonner solidairement, logiquement, dans l'organisation et la conduite des armées, en vue du but agressif ou défensif de la guerre. Si la politique pouvait être une science et non simplement un art, elle serait la coordination logique des procédés administratifs transmis par les aïeux, des institutions séparément créées et fonctionnant à part, en vue d'atteindre le but collectif d'une nation, de réaliser l'œuvre à laquelle *collaborent* tous ses membres, qui, dans leurs rapports purement économiques, *s'entr'aident*, mais ne collaborent pas. Car s'entr'aider a atteindre séparément des fins égoïstes, décousues ou contradictoires, ce n'est nullement collaborer à une œuvre commune qui fait d'une foule humaine un faisceau d'idées et d'efforts convergents. Et par là se marque l'insuffisance du point de vue exclusivement économique.

Enfin, l'économie politique est la science qui tâche de montrer comment se coordonnent logiquement *ou doivent* se coordonner logiquement pour répondre au vœu d'un *maximum d'utilité* obtenu par un *minimum* de travail, les productions des diverses richesses,

nées de découvertes imitées, et les classes de la société qui concourent à leurs productions.

Puis vient, pour couronner le tout, la science des sciences aussi bien naturelles que sociales, la philosophie, qui s'évertue à coordoner toutes ces coordinations partielles d'inventions et de découvertes, inventées elles-mêmes séparément par des milliers de savants successifs et indépendants. Elle y réussit tant bien que mal moyennant force hypothèses, analogues aux fictions de droit à l'usage des juristes ou aux figures de la Bible à l'usage des théologiens.

Mais revenons à l'économie politique. On voit, d'après ce que j'en ai dit, qu'à proprement parler il y en a deux : l'une qui croit voir l'ordre dans les faits économiques livrés à eux-mêmes, l'autre qui ne l'y voit point et veut l'y mettre; l'une orthodoxe et expectante, qui regarde la concurrence commerciale et la sélection industrielle comme suffisant à nous faire marcher vers l'idéal économique; l'autre curative, chirurgicale, radicale, qui affirme la nécessité de soumettre toutes ces productions et toutes ces classes à un plan réorganisateur.

Ne se moquerait-on pas d'un philosophe qui dirait : Il n'y a qu'à laisser les savants se disputer, la meilleure philosophie sortira de là? — ou d'un homme d'Etat qui dirait : Inutile de gouverner les hommes, tout ira politiquement pour le mieux si on les abandonne à tous leurs penchants? — ou d'un tacticien qui dirait : La levée en masse, les hordes où chacun se bat à sa façon et où l'on se débrouille comme on peut, voilà le plus sûr moyen de vaincre? — Cependant cette théorie du *laisser-faire*, appliquée à d'autres branches de la science sociale, n'y produirait point d'aussi absurdes conséquences. En grammaire, on peut contester que sans les réformes de Vaugelas et de l'Académie française la langue française, abandonnée à la spontanéité des instincts individuels eût été moins belle, moins riche et même moins pure.

Assimilerons-nous l'économie politique en ce point à la grammaire ou bien aux autres sciences précédentes? A la grammaire assurément, si nous ne sortons pas du point de vue strictement économique. C'est à un point de vue politique seulement que l'organisation ou la direction du travail peut être préconisée. Si les hommes d'une nation ne veulent que s'assister les uns les autres, nul doute que les particuliers ne soient les meilleurs juges des meilleurs moyens à prendre pour réaliser leurs buts particuliers. Mais s'ils poursuivent en même temps quelque grande entreprise ou fantaisie collective, plus ou moins folle d'ailleurs et d'autant plus chère, leurs chefs, chargés de l'accomplir, ne doivent-ils pas regarder les forces

industrielles et commerciales de la nation comme de simples instruments et les remanier en conséquence? Toute la question revient donc à savoir si la solidarité sociale désirable consiste uniquement dans l'assistance mutuelle, et s'il convient ou non de subordonner de plus en plus l'assistance mutuelle à la coopération patriotique. Or, pour nier la nécessité, la fatalité de cette subordination, toute fâcheuse qu'elle peut être parfois, il faut fermer les yeux à l'évidence. Le monde économique attend son maître.

Quoi qu'il en soit, au demeurant, il est un point sur lequel les deux économies politiques opposées sont d'accord : c'est la possibilité d'atteindre, c'est au moins la possibilité de concevoir la partie de leur idéal qui leur est commun : le *maximum de valeur*. — Ici, le seul économiste philosophe, à notre connaissance, qui ait résolument abordé de face cette question suprême et fondamentale, Cournot, hoche la tête négativement. Mais il résume le problème en une page si triste et si belle qu'on me permettra d'en citer un extrait. « Il y a une grande analogie, dit-il, entre l'idée de l'optimisme en économie sociale, et les idées de l'optimisme et de la finalité en philosophie naturelle. L'un et l'autre principe ne comportent que des applications partielles et relatives dans des circonstances déterminées. Voilà tel détail d'organisation qui certainement est ce qu'il y a de mieux pour que telle fonction s'accomplisse, pour que telle espèce se perpétue; mais élevez-vous plus haut et demandez pourquoi telle espèce a été appelée à figurer dans la faune ou la flore d'une contrée plutôt que telle autre, le principe de l'optimisme et de la finalité, en tant que fil conducteur, nous échappe. Ce qui favorise la multiplication d'une espèce est une cause de destruction ou de restriction pour une autre, sans que l'on soit le moins du monde fondé à juger qu'il est mieux en soi que telle espèce se propage aux dépens de telle autre. Le fil conducteur se retrouve quand nous envisageons la création terrestre dans ses rapports avec l'homme, et tout d'abord nous jugeons qu'il est mieux dans cet ordre relatif que telles espèces, telles races soient propagées et telles autres restreintes ou détruites; qu'à cette fin tel mode de culture, d'assolement, d'exploitation ou de distribution des cultures et des fabrications soit adopté de préférence à tel autre. Puis nous arrivons à comparer entre elles des espèces de produits *diversement utiles*, répondant à des besoins et à des goûts divers, en raison de la complexité de l'organisation de l'homme, de la variété dans la constitution des sociétés humaines, de la diversité des tempéraments, des races, des classes, des mœurs, des habitudes, des temps et des lieux; et le fil conducteur nous échappe derechef : *car nous voudrions comparer*

des choses hétérogènes qui ne sont pas effectivement comparables, et qui par conséquent ne se prêtent pas à une détermination de maximum ou d'optimum. » Et de ce profond rapprochement Cournot conclut qu'en philosophie naturelle, comme en économie politique, « l'évanouissement du principe d'optimisme comme fil conducteur tient à la nature même des choses. »

Oui, ce grand critique a raison, si, en économie politique, la conception d'un *optimum*, c'est-à-dire d'un idéal, impliquait la comparaison et la mesure de choses réellement hétérogènes, il faudrait renoncer à s'orienter vers ce but reconnu absurde et contradictoire. Mais, dépouillée de son faite, l'économie politique se verrait arracher du même coup sa racine et sa raison d'être, son droit unique au nom de de science. Il vaut donc la peine d'examiner attentivement si l'hétérogénéité alléguée est complète et si, par quelque côté mal démêlé, les goûts et les besoins jugés dissemblables et incomparables n'auraient pas une commune nature. Il est inutile de répéter ce que j'ai dit plus haut et ailleurs à ce sujet. Ajoutons seulement qu'à toute heure la conscience de tout homme appelé à se décider entre deux goûts ou deux besoins aussi hétérogènes qu'on voudra, dont l'un doit être sacrifié à l'autre, trouve la solution du problème regardé par Cournot comme insoluble. Chacun de nous sait bien à quoi il tient le plus, du tabac ou de la chasse, de l'étude de la botanique ou de l'audition d'un opéra, de l'ambition ou de l'amour. Si chacun de nous connaît ses préférences, comment la majorité du public pourrait-elle ignorer les siennes? Cette option de la majorité ne prouve nullement, il est vrai, que la chose choisie par elle vaille mieux *en soi* que les autres choses, réellement hétérogènes, ne l'oublions pas, par leur aspect sensationnel. Mais en soi nulle chose, nulle personne ne vaut; et c'est méconnaître son autonomie, son innéité caractéristique, son vrai titre à l'existence, que de lui appliquer en son for intime l'idée de valeur.

Rousseau disait dans une de ses boutades : « La vie d'un seul homme vaut plus que la liberté du genre humain. » Il comparait ainsi deux choses bien hétérogènes, et, s'il avait dit précisément le contraire, personne assurément ne l'eût démenti. Ce seul exemple suffirait comme réponse à l'objection de Cournot.

La notion d'un optimum, d'un maximum de valeur à réaliser est donc intelligible; le pôle de l'économie politique n'est point imaginaire. Mais, des deux éléments de la valeur, lequel doit l'emporter? Est-ce vers un maximum de désirs, de passions, que gravite, au point de vue économique aussi bien qu'à tout autre, le monde social? ou

n'est-ce pas plutôt vers un maximum de croyance, de garanties, d'assurances contre les maux et les dangers de l'avenir?

Demander si la richesse peut s'augmenter indéfiniment d'une manière utile, c'est demander si la consommation peut sans fin s'accroître, si le désir humain est susceptible d'une extension et d'une ramification indéfinies. Or cela paraît généralement probable. Cependant n'y a-t-il pas un point de saturation du désir, l'état blasé? Une race étant donnée dans un climat donné, avec une langue et un ensemble d'idées données, régnantes, établies, momentanément fixes, il existe un état social idéal qui procurerait à cette race un apogée infranchissable je ne dis pas de bonheur, mais de blasement général. Ce serait l'*état stationnaire*, célébré par Stuart Mill, de son industrie et de sa civilisation.

Sans doute, les *besoins* se multiplient. Mais la plupart des besoins sont des prévisions de désirs futurs, qui peut-être ne se produiront pas; et la plupart des valeurs qui répondent à ces besoins, c'est-à-dire toutes à l'exception de celles qui se consomment sur-le-champ, sont des espérances ou des certitudes actuelles de satisfactions éventuelles.

Pourquoi la soif de l'or grandit-elle toujours dans nos sociétés de plus en plus détachées des croyances religieuses? Parce que l'assurance donnée par l'or à son possesseur a deux caractères distinctifs qui lui font jouer *économiquement* le rôle de ces croyances. Il y a, dans l'indétermination du contenu mystérieux de jouissances futures que promet la monnaie, une infinité apparente, une perspective illimitée dont l'homme ne se passe point. En outre, la monnaie incarne une croyance commune et générale, chose indispensable à une société. Plus la monnaie a un cours uniforme et est d'un transport facile, plus la confiance qu'elle inspire se généralise, et plus elle est apte à remplacer dans une certaine mesure, *et au point de vue du travail*, les espérances religieuses telles qu'elles nous apparaissent dans les premiers siècles de notre ère, par exemple. Représentons-nous un missionnaire en train de prêcher la bonne nouvelle à une peuplade irlandaise ou saxonne, batailleuse et inoccupée jusque-là. Dans ces cervelles imprévoyantes, insouciantes de l'avenir, il fait entrer la foi à une vie posthume et la persuasion que, par l'accomplissement de certains travaux, par certaines privations ou certains rites, on peut acquérir la certitude de satisfaire tout le long de cette existence d'outre-tombe des désirs inconnus. Acquérir la certitude ou la probabilité du salut, obtenir une *sécurité éternelle :* tel devient le but de ces hommes, qui n'avaient pas auparavant l'idée de sécurité. De là les monastères, les églises, les hôpitaux qu'ils construisent;

de là les guerres plus rares, les labeurs de la paix plus fréquents. L'espérance du ciel, croyance infinie et croyance commune, aura donc été pour ces barbares un véritable capital (dans le sens usité du mot), un capital aussi fécondant que l'eût été la découverte faite par leur chef d'une mine d'or dont il eût promis de leur distribuer les lingots monétisés pour récompense de leur bonne conduite.

La foi à l'or peut être aussi trompeuse que toute autre. Les satisfactions qu'on attend de lui peuvent échapper. Mais, en attendant, la sécurité justifiée ou décevante qu'il nous fait luire, est une force productive *sine quâ non*. Et voilà pourquoi la soif de l'or grandit toujours. Quand on dit couramment, quand on répète d'écho en écho, d'économiste en économiste, que le devoir de l'Etat se *borne* à procurer aux citoyens la sécurité, on n'a pas l'air de se douter du fardeau écrasant qu'on lui impose. Autant vaudrait dire qu'il lui *suffit* de nous enrichir tous.

Quoique la soif de l'or soit un désir, son accroissement atteste donc surtout un accroissement de confiance et de foi. Au contraire, la force de désir, dans son ensemble, est destinée à décliner. A mesure que l'humanité s'éclairera, sans jamais devenir pessimiste, je l'espère bien, à la façon allemande, elle ne peut manquer de dévoiler de mieux en mieux l'illusion propre au désir, du moins dans sa branche positive, comme nous allons l'expliquer. Le désir est positif ou négatif suivant qu'il a pour objet une sensation, une image et les jugements plus ou moins *crus* qui les accompagnent, ou, au contraire, la suppression d'une sensation, d'une image et de leur cortège judiciaire. Dans tout plaisir qui grandit et qui s'accompagne d'un désir positif grandissant, il vient un instant de soudaine déception où, à leur grande surprise touchant terre en quelque sorte, réveillés en sursaut, échouant à leur port illusoire et fantastique, ceux qui désiraient naguère cherchent leur désir et ne le retrouvent plus; et c'est précisément l'instant où il leur avait semblé qu'il allait être enfin satisfait. Tout désir marche vers sa propre satisfaction, comme l'animal vers son ombre. Le leurre profond de la nature, c'est que le terme où le désir espère trouver son apaisement est ou lui paraît être un plaisir, une joie, et que cela est impossible, puisque son apaisement implique sa disparition ou sa décroissance et qu'un plaisir suppose son accroissement.

Donc, une foi qu'il faut combattre et qui d'elle-même tend à diminuer, je crois, dans les âmes les plus éclairées, c'est la foi du désir positif dans sa propre satisfaction. Elle implique contradiction, et, comme toute erreur, comme tout conflit interne de croyances mutuellement neutralisées qui diminue d'autant la quantité de foi

générale, elle doit être supprimée. Le but suprême de l'homme, en effet, est un maximum de foi saisi à chaque instant par son esprit; et voilà pourquoi nous avons vu que toute science est une coordination logique et la science des sciences une coordination de coordinations, c'est-à-dire un groupe sans cesse grossissant de jugements qui s'entre-pénètrent, qui s'entre-prolongent les uns les autres, au lieu de se heurter ou de se juxtaposer stérilement, de telle manière que la croyance inhérente à chacun d'eux contienne virtuellement les croyances inhérentes à tous les autres.

Mais, si le désir positif nous abuse, le désir négatif, qui, incorporé à certaines sensations ou à certaines images, produit le composé appelé douleur, ne nous trompe pas. Celui-ci ne court pas après son ombre; il aspire à sa propre délivrance, à l'état où il ne sera plus. Il est seul rationnel, seul il peut aboutir à son terme avec l'aide de l'art, de la science et de l'amour, ces trois grands anesthésiques de la souffrance. Mais, surtout, il y va par un apparent redoublement de lui-même sous la forme du travail, peine voulue, peine légère, qui est à la douleur ou au mal quelconque qu'elle sert à éviter ce que la vaccination est à la petite vérole.

En fait de désir positif, l'humanité future s'attachera surtout à la curiosité directe, tout désir positif n'étant au reste que de la curiosité, seulement directe ou indirecte, légitime ou bâtarde; et d'ailleurs elle cherchera de plus en plus à se garantir contre ses maux éventuels. Elle voudra décidément le bien immense et fondamental qui nous manque, la stabilité politique, et certainement elle l'aura. Les progrès de la météorologie, de la médecine et, à vrai dire, de toutes les sciences décupleront l'étendue et la portée de ses prévisions. Par les caisses de secours mutuels, les caisses d'épargne, les assurances contre l'incendie et sur la vie, par une foule d'autres institutions de prévoyance qui déjà se développent étonnamment, au fur et à mesure du développement des intelligences, et par toutes celles que verra naître l'avenir, enfin par l'extension et le perfectionnement de la statistique, on peut espérer que nos arrière-neveux jouiront, non pas d'une félicité proprement dite, mais d'une sécurité infiniment supérieure à celle dont nous avons jamais joui. Mais j'allais oublier le charme extrême qui viendra embellir cette austérité. Leur besoin de certitude ou d'illusion stable en partie satisfait par la science, la philosophie ou la religion, ils demanderont un complément de satisfaction à la politesse, échange d'égards ingénieux et multiples, alimentation réciproque de nos illusions sur nous-mêmes, de notre confiance en nous-mêmes, trompeuse ou non. Mensonge tant qu'on voudra, c'est un accroissement de foi non contradictoire,

et, à ce titre, nulle société n'a pu s'en passer. Toute civilisation s'achève dans l'urbanité et s'y éteint. La politesse se raffine toujours même en se simplifiant, et ne se simplifie que pour s'étendre. Inventée pour les rois par leurs flatteurs, propagée des cours aux capitales, des capitales aux provinces, des hautes classes aux classes moins élevées, elle ne s'arrêtera dans son épanchement civilisateur qu'après avoir pénétré, en se transformant, les dernières couches du peuple. Et alors chacun connaîtra vraiment la joie de vivre, quand la terre civilisée ne sera plus qu'un vaste atelier et cet atelier qu'un salon immense, un clair et libéral salon du XVIIIe siècle ouvert à tous, — même au barbare qui va le détruire, ou plutôt l'envahir. — Ce serait mieux qu'une idylle; espérons que ce n'est pas une utopie.

L'homme qui avance en âge, même jeune encore et avant tout déclin, sent diminuer en lui la soif des plaisirs possibles, même l'appréhension des maux possibles, et l'écart entre ses jouissances les plus vives et ses douleurs les plus fortes s'amoindrir constamment. Sa force de dépit décroît quoique son activité progresse encore. Et, en même temps, il voit ses croyances s'asseoir, se systématiser, s'universaliser de jour en jour. — N'en sera-t-il pas de même de l'humanité?

G. TARDE.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LA NATURE DU SYLLOGISME

Monsieur le Directeur,

Je ne sais si les quelques pages de M. Janet sur *la valeur du syllogisme* ne provoqueront pas une réponse de la part d'un logicien autorisé; mais il m'a paru, en lisant ces pages fines et substantielles, qu'elles laissent pourtant subsister un malentendu qu'il est possible d'éclaircir en faisant une distinction qui s'est présentée aussitôt à mon esprit et que je prends la liberté de vous communiquer. Par malheur, je n'ai pu lire l'article que ces jours derniers, et ma lettre vous parviendra un peu tardivement.

Je n'ai pas l'intention de défendre la théorie de Stuart Mill contre M. Janet, ni de la combattre avec son aide ; il me faudrait passer par les mêmes sentiers qu'il a suivis, et je pense que l'on pourra déterminer plus sûrement la valeur du syllogisme en changeant de point de vue.

Il n'est pas douteux que la théorie de Mill revient finalement, ainsi que le montre M. Janet, à celle de Port-Royal; mais il n'est pas douteux non plus que Mill a cherché un biais par où M. Janet, avec Uberweg, se trouve précisément prendre le syllogisme. Ceci ferait soupçonner que la théorie est sujette à changer selon la nature des syllogismes que l'on considère, ou plutôt que le syllogisme, pour être toujours une même forme de raisonnement, n'est pas toujours l'expression d'un même procédé de raisonnement. C'est ce qu'il importe d'examiner de plus près.

A est en B, B est en C, donc A est en C. Tout ce qui est dans le contenu est dans le contenant. Voilà la forme achevée du syllogisme. Mais il arrive que A est contenu expressément en C, ou que l'on présume seulement que A est de la classe de C. De là, l'expression syllogistique ne recouvre pas une même opération de l'esprit dans l'un et dans l'autre cas. On va le voir, ces deux cas sont nettement définis.

Le *Dictum de omni et nullo* se réduit, écrit Mill, à cette proposition identique : ce qui est vrai de certains objets est vrai de chacun de ces objets; et, dans cette théorie, le syllogisme ne serait qu'une pétition de principe. Le savant M. Duhamel, et d'autres avec lui, n'ont pas jugé autrement. Là-dessus, M. Janet a raison d'observer que le syllogisme, quoiqu'on en dise, conserve l'avantage de faire voir les cas particuliers contenus dans une affirmation implicite ; et, par exemple, je peux voir par l'esprit toutes sortes de lignes droites plus court chemin, sans penser au cas où ces lignes droites seraient les bornes d'un triangle

ou d'une figure quelconque. Mais Stuart Mill se refuse décidément à définir le syllogisme la conclusion du général au particulier; il veut que la conclusion ne soit pas contenue dans les prémisses, mais qu'elle s'y ajoute, qu'elle soit une inférence du particulier au particulier, et cela, M. Janet, au contraire, ne le veut pas.

Soit le syllogisme vulgaire dont la conclusion est que *Socrate est mortel*. En voici, selon Mill, la véritable théorie : A, B, C,... N sont morts; or Socrate ressemble à A, B, C... N; donc Socrate mourra. Le procédé d'inférence du particulier au particulier est visible, en effet, dans la majeure. Toutefois, la règle constante du syllogisme exige que la majeure, qu'elle repose sur une base d'inférences plus ou moins large, soit une affirmation générale, et peu importe comment nous l'avons formée. Néanmoins, Mill prétend que la conclusion n'est qu'une nouvelle inférence, et la formule générale du syllogisme serait celle-ci :

L'attribut A est une marque de l'attribut B.

L'objet donné a la marque A.

Donc l'objet donné a l'attribut B.

Au premier abord, il semble que cette formule ne diffère pas essentiellement de la formule aristotélique : Tout B est C, tout A ou quelque A est B, donc tout A ou quelque A est C. Et cependant elle est toute différente; car, dans la pensée de Mill, l'objet donné est de la classe A *par supposition*, tandis que, dans la formule classique, tout A est C *expressément*. Le logicien anglais assimile, sans y prendre garde, l'expression syllogistique à l'opération intellectuelle, et il ne voit pas que les conditions de l'une ne sont pas celles de l'autre.

Le syllogisme, dans la théorie classique, c'est une *déduction* pure. Le syllogisme, selon Mill, c'est, pour me servir d'une expression heureuse de Claude Bernard (*Introd. à l'étude, etc.*,p. 77 et suiv.), une *déduction provisoire*, qui réclame la vérification expérimentale. « Nous déduisons toujours par hypothèse, disait Claude Bernard, quand nous induisons. » D'ailleurs, il y a toujours syllogisme, soit que l'on tire la conclusion de la formule (déduction d'Aristote), soit que l'on conclue conformément à la formule (déduction provisoire de Mill). Seulement, dans le premier cas, la proposition est identique; au lieu que, dans le second cas, la formule indique, en quelque sorte, l'opération à effectuer pour que la proposition devienne parfaite.

En effet, ne l'oublions jamais, les procédés qui font la certitude des prémisses sont en dehors du syllogisme, qui n'est qu'une expression logique; ils lui sont antérieurs, ou, il convient de l'ajouter, postérieurs. Et c'est ce que Mill est conduit à avouer, sans voir la portée de cet aveu, quand il soutient, contre ceux qui veulent que l'assertion la plus restreinte soit prouvée par la plus large, que « les deux assertions sont l'une et l'autre fondées sur la même preuve, à savoir les faits au sujet desquels l'assertion a été faite et par lesquels elle doit être justifiée. »

M. Janet cite une page d'Ueberweg, où sont exposés des exemples de syllogisme qui fortifient mon explication. Si nous concluons, dit ce

logicien, que Vesta est un corps obscur, de ce que les planètes sont obscures, nous n'apprenons rien de nouveau, parce que la connaissance de Vesta a été nécessaire pour former l'affirmation. Mais il peut arriver que l'universel soit connu comme vrai *avant* la découverte de la totalité du particulier. « Par exemple, depuis Newton, on peut considérer les lois de Képler comme universellement vraies, sans avoir eu besoin de faire l'épreuve sur toutes les planètes et sur tous les satellites; et même, par conséquent, aussi souvent qu'une nouvelle planète est découverte, on peut lui appliquer syllogistiquement avec une pleine confiance les lois générales. » Si nous tirons ici une conclusion qui n'est pas expressément dans les prémisses, nous le faisons toutefois dans l'hypothèse que les prémisses la contiennent, et parce que, comme dit Ueberweg lui-même, « nous avons des raisons de *supposer* d'avance une certaine loi générale, comme loi de la nature. »

Maintenant, il convient de remarquer que nous avons plus ou moins de raisons de faire cette supposition. Je peux, par exemple, me rappeler que le cresson, qui est une crucifère, a pour fruit une silique, parce que la silique est le fruit de toutes les crucifères. Mais il se pourrait, si j'étais novice en botanique, que je conclue du fruit siliquiforme de la chélidoine à ce qu'elle est une crucifère; l'étude de la fleur me montrerait alors que, par d'autres caractères, la chélidoine appartient aux papavéracées, et je serais averti de corriger la majeure de mon syllogisme inconscient. En un mot, quelque régulière que soit l'expression syllogistique, la position de l'esprit n'est pas la même, selon le degré de généralité ou de certitude de la majeure, c'est-à-dire selon que la déduction porte un caractère plus ou moins provisoire.

Il faut conclure en disant que la meilleure théorie du syllogisme reste la théorie classique, et que le syllogisme, d'autre part, n'est qu'une expression logique, impuissante à devenir jamais un instrument de découverte ou d'acquisition, quoique M. Janet incline à le croire avec Ueberweg. N'est-il pas vrai que le syllogisme, en soi, est indifférent à la validité de l'opération intellectuelle qu'il recouvre, que ses prémisses lui sont fournies, et que la certitude de la conclusion n'est pas son œuvre? Il n'est qu'une sorte de mise en équation, dont l'usage est certainement recommandable; une forme logique à remplir, et comme une meule qui ne peut rendre que la farine du grain qu'on lui a versé.

Lorsque Stuart Mill nous parle d'un syllogisme inductif, c'est déduction provisoire qu'il entend, et il retourne à la théorie classique. Lorsque M. Janet incline à attribuer au syllogisme une vertu effective, c'est qu'il entre dans le biais de Stuart Mill. J'ai l'espoir que les explications qui précèdent termineront le différend, et je remercie M. Janet de m'avoir donné, par sa critique judicieuse, l'occasion de les produire.

Agréez, etc.

LUCIEN ARRÉAT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Bertrand (Alexis). L'APERCEPTION DU CORPS HUMAIN PAR LA CONSCIENCE. In-8, Paris, Germer Baillière, 1881.

Que de différences profondes, mais aussi que de liens étroits entre l'âme et le corps! Tout l'effort de la philosophie spiritualiste depuis Descartes, sans excepter Locke et Condillac, semble avoir été de rompre ces liens et de les faire étrangers l'un à l'autre. Le dernier mot de ce spiritualisme abstrait, comme déjà depuis longtemps nous l'avons qualifié, est de Jouffroy; la vie a-t-il dit, notre propre vie, nous est, dit-il, tout aussi étrangère que celle d'un chien ou d'un poisson[1]. Combien faut-il que l'attention d'un psychologue de si grand mérite ait été absorbée par les idées pures, par les faits intellectuels, pour qu'il n'ait rien saisi au dedans de lui ni du corps ni de la vie! Contre cette observation incomplète de ce qui se passe dans l'âme et de ce qui arrive, on n'arrive pas à la conscience, les protestations n'ont pas tardé à se produire, même de la part des psychologues les plus spiritualistes.

La puissance vitale a été restituée à l'âme; le sentiment de la vie a repris sa place à la base même de la conscience. En avant, pour ainsi dire, des autres sens qui ont pour objet le dehors, un autre sens a été ajouté, ou plutôt rétabli, le sens vital, le premier et le dernier de tous en exercice, qui perçoit le dedans du corps, les organes et les fonctions de la vie.

Le mérite de M. Bertrand n'est pas d'être entré le premier dans cette voie, mais d'y être allé plus avant à l'aide des travaux de ceux qui l'avaient précédé et en s'appuyant sur la psychologie profonde de Maine de Biran. *L'aperception du corps humain par la conscience*, tel est le titre hardi et paradoxal de l'ouvrage dont nous rendons compte, et telle est la thèse qu'il a soutenue en Sorbonne de la manière la plus brillante. Le corps aperçu par la conscience! Ce titre, disons-le tout d'abord, nous choque et nous paraît étrange. Il y a là, à côté d'une vérité, une confusion dans laquelle il nous semble que l'auteur est plus d'une fois tombé, faute d'une distinction suffisamment nette et pré-

1. Mémoire sur la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie.

cise, entre ce qui est du domaine de la conscience et ce qui n'en est pas. Nous lui ferons le même reproche à l'égard de deux termes qui reviennent à chaque page dans son livre, le sens vital et le sens de l'effort. En quoi le sens vital diffère-t-il d'un côté de la conscience, et en quoi, de l'autre, diffère-t-il du sens de l'effort? Nous aurions aimé plus de clarté sur des points qui n'étaient pas sans importance.

Il fallait mieux distinguer ce qui est perçu au dedans de notre corps, mais en dehors de la conscience, ce qui est à la fois subjectif et objectif, de ce qui n'est que subjectif, c'est-à-dire de ce qui ne nous fait pas sortir de la conscience. Ainsi j'ai la conscience de la partie affective, mais non de la partie représentative de la sensation, j'ai la conscience du bien-être ou du malaise, du plaisir ou de la douleur, mais non du fonctionnement bon ou mauvais des organes qui les causent; j'ai conscience de cet effort constant dans lequel la vie consiste, et même aussi du terme qui en arrête le déploiement, d'une résistance opposée, d'une sorte de point où la tangente se confond avec la circonférence, mais ma conscience ne va pas au delà. Tout ce qui dépasse ce seul fait, pur et simple, de l'existence d'une limite d'un non moi, tout cela est perçu ou induit, tout cela est objet de connaissance, mais non pas de conscience. Dans l'acte de la respiration, par exemple, il y a l'effort qui soulève les poumons et il y a la connaissance de l'existence de cet organe. L'effort nous est donné par la conscience; mais c'est un sens intérieur, c'est le sens vital qui nous informe de l'existence des poumons. Les éléments du corps humain peuvent bien être, comme il le dit, des éléments de sensation, mais de sensation affective et non pas représentative. Par le sentiment de l'effort, nous ne sortons pas de nous-même; nous en sortons par le sens vital ou le sens du corps pour prendre une connaissance, non pas subjective, mais à la fois subjective et objective, du corps qui est mien sans doute, mais qui n'est pas moi. J'ai bien conscience de ma perception, mais non de son objet, quoique l'un des deux n'aille pas sans l'autre. Enfin la conscience est infaillible, mais non le sens vital, qui, de même que les autres sens, a ses erreurs et ses hallucinations, comme l'auteur l'a montré dans un de ses meilleurs chapitres.

Je sais bien que M. Bertrand, pour se défendre, me répondra qu'en définitive la conscience ne connaît qu'elle-même, et que le sens du corps n'est que la conscience. Il l'affirme sans doute; mais c'est là une de ces assertions téméraires, comme quelquefois il s'en rencontre sous sa plume. Que l'âme soit partout dans le corps, qu'elle y fasse tout, nous l'accordons. Mais qu'elle soit tout, qu'elle soit le corps lui-même, c'est ce qu'il ne peut se flatter d'avoir démontré.

Cette réserve et cette distinction faites, une fois pour toutes, nous serons plus à l'aise pour suivre l'auteur jusqu'au bout et pour le louer de l'ample et riche démonstration du fait de la connaissance de notre corps par une voie plus intime que les yeux ou les mains, et antérieure soit à la double perception de M. Garnier, soit au toucher explorateur de M. Taine. « Quantum potes, a dit Sénèque, circumscribe corpus tuum

et animo locum laxa. » Il semble que ce soit là la devise adoptée par M. Bertrand. Il agrandit de toutes ses forces le domaine de l'âme, et il circonscrit celui du corps. De nos jours, la psychologie n'a pas peu à se plaindre des envahissements, des empiètements de la physiologie à l'avantage du corps et au détriment de l'âme; il semble, dans le livre de M. Bertrand, que ce soit l'âme qui, à son tour, prenne sa revanche. L'auteur se défend cependant d'avoir voulu exercer des représailles même légitimes; il a voulu, dit-il, montrer « que le corps est dans la maison et que c'est dans l'âme seule qu'il est vraiment chez lui ». Tant de physiologistes ont cherché dans le corps l'âme et ses facultés qu'on pardonnera, du moins il l'espère, à un psychologue de chercher dans l'âme le corps et ses fonctions.

Cette connaissance du corps par le dedans, cette physiologie subjective, comme il l'appelle, il la met en quelque sorte sous l'invocation de Maine de Biran. Féconder ses vues sur la connaissance du corps propre, voilà, dit-il, son but principal. Il rattache toute sa doctrine aux vues profondes de Maine de Biran sur l'effort et sur le terme d'application ou de résistance que l'effort révèle à la conscience. « Il y a, dit Maine de Biran, une connaissance immédiate du corps propre fondée uniquement sur la réplique d'un effort voulu et d'une résistance organique qui cède ou obéit à la volonté. »

Toutefois le nom de psychologie biranienne qu'il adopte ne nous semble pas d'une complète exactitude. D'abord d'autres psychologues que Maine de Biran, et avant lui, avaient saisi dans la conscience ce sentiment de l'effort en même temps que le corps qui en est le terme. Ainsi, pour n'en pas citer d'autres, l'abbé de Lignac, qui méritait peut-être d'être cité, a admis un sens de la coexistence du corps qui ressemble beaucoup à ce que l'auteur entend par le sens du corps. Mais d'ailleurs, si M. Bertrand se rattache d'un côté à Maine de Biran, de l'autre il s'en éloigne beaucoup par l'unité à laquelle il ramène l'homme tout entier. Partisan de l'animisme, combien ne se sépare-t-il du duodynamisme de Maine de Biran? Jouffroy rejette la vie hors du moi, Maine de Biran en avait rejeté non seulement la vie, mais l'existence sensible tout entière, pour la rapporter on ne sait trop à quel autre principe. Enfin Maine de Biran n'admet-il pas trois vies dans l'homme, c'est-à-dire un triple et non pas seulement un double dynamique? Ces différences sans doute n'ont pas échappé à M. Bertrand; il reproche en effet à son maître de ne retrouver le corps que par un procédé factice après l'avoir rejeté hors de lui; il soutient que l'effort musculaire n'est pas seulement immanent, mais transitif, que les trois vies n'en font qu'une, et que la vie du corps n'est pas autre que celle de l'âme même. Donc, à rigoureusement parler, sa psychologie n'est pas aussi biranienne qu'il le dit; il serait peut-être plus exact de l'appeler stahlienne.

Maine de Biran s'était, pour ainsi dire, enfermé dans l'étude de l'effort lui-même sans vouloir en sortir; l'auteur au contraire l'étudie dispersé et réfracté dans le corps tout entier.

La tonicité constante de tous les organes du corps, image, dit-il, de l'indéfectible activité de l'âme, voilà par où d'abord se révèle, de la manière la plus générale, cet effort immanent et transitif. C'est avec une rare finesse d'observation, avec les vues les plus pénétrantes et les plus ingénieuses, que l'auteur nous fait suivre l'âme, pour ainsi dire pas à pas, dans l'investigation des diverses parties du corps qu'elle informe et qu'elle anime. Nous la voyons à l'œuvre dans ce curieux travail de topographie intérieure, parcourant et fouillant, pour ainsi dire, tous les coins et les recoins de sa demeure, sans nulle leçon préalable d'anatomie ou de physiologie.

Comment douter, pour peu qu'on veuille y prendre garde, de cette connaissance du corps que l'âme acquiert ainsi par le dedans indépendamment de celle qui nous vient des yeux, des mains, d'un miroir, des livres et de toute expérience extérieure? Je me saisis me parcourant pour ainsi dire tout entier, promenant mon attention sur toutes les parties intérieures de mon corps, depuis la tête jusqu'aux pieds, du bout de la main droite au bout de la main gauche, et traversant tout le corps en largeur comme en hauteur. En fixant son attention sur un point quelconque du corps, chacun peut y faire naître une sensation. Enfin n'est-il pas vrai qu'à certains moments on s'écoute vivre?

Ce corps dont elle est inséparable, ce corps qui lui est inné est la première et la constante étude de l'âme dont M. Bertrand nous marque les degrés principaux et le progrès. La première notion qu'elle en tire est celle de l'étendue intérieure, de l'étendue physiologique et vivante, contemporaine de la connaissance du corps, qui elle-même ne se sépare pas de celle de l'âme. Il remarque, non sans raison, que prétendre expliquer l'étendue par la vue ou le toucher, c'est oublier que l'organe est perçu avant de percevoir. Telle est l'étendue sur laquelle l'âme trace d'abord les grandes lignes de son domaine, puis les détails d'un atlas corporel à son usage. C'est comme un territoire inconnu sur lequel elle s'avance peu à peu et dont elle fait la conquête par une suite d'investissements successifs, non pas en allant du dehors au dedans, mais en se mettant d'emblée au cœur même de la place.

Les grandes lignes suivant lesquelles l'âme s'oriente dans ce travail d'exploration, c'est la distinction préalable de la droite et de la gauche, du haut et du bas, de l'avant et de l'arrière. Cette distinction a lieu, selon Kant, par le moyen de trois plans idéaux, deux verticaux et un horizontal, qui sont censés couper le corps et par lesquels, sortant ensuite de nous-même, nous distinguons consécutivement les trois régions de l'espace. D'après un habile physiologiste, M. Cyon[1], dont l'auteur expose et discute savamment la découverte, ces plans idéaux se trouveraient physiologiquement réalisés dans notre organisme au moyen des trois canaux semicirculaires ou par lesquels la division s'opérerait matériellement. L'auteur incline à croire à cette curieuse

1. Pour le compte-rendu de ce travail, voir la *Revue*, t. V, p. 655.

réalisation physiologique, à cette démonstration expérimentale des plans idéaux et de la théorie de Kant.

Ces divisions principales établies, l'âme, par la combinaison de la sensation et de l'effort, par une éducation progressive du sens du corps, parvient à situer les principaux organes et à localiser dans certains sièges ses diverses sensations. Le mouvement, un par ses origine, multiple par les diverses positions du mobile, sert, dit-il, de moyen terme entre l'unité de l'âme et la multiplicité du corps. Stahl avait attribué le même rôle au mouvement : *motu utique omnia sua agit anima*. Le sens vital, comme les sens externes, est susceptible d'attention. Rien ne le prouve mieux que les longues et minutieuses descriptions et analyses de son mal, et de toutes les parties où il le sent, dans lesquelles le malade se complaît. Ainsi nous savons tous, sans avoir mis le pied dans un laboratoire, sans avoir assisté à des dissections, que nous avons un cœur, des poumons, un estomac et même un cerveau. Nous connaissons le cerveau par la résistance qu'il oppose à la formation et à l'élaboration de la pensée. Il est vrai, suivant une juste et ingénieuse remarque de l'auteur, que, le cerveau étant l'instrument de la pensée, la fatigue même par laquelle il se révèle à nous devient un obstacle à l'observation subjective que nous pouvons en faire. C'est la céphalalgie, surtout quand elle est partielle et qu'elle se déplace, qui nous permet, en se localisant dans ces diverses régions, de sonder du dedans la masse cérébrale. La circulation elle-même ne nous échappe pas; nous sentons le sang qui afflue à la tête ou qui bat dans nos veines. L'étude de la circulation du sang incombe, dit-il, aux psychologues non moins qu'aux médecins. Chacun encore ne localise-t-il pas la faim ou la soif? L'homme du vulgaire se trompe sans doute sur les noms; il les dénature ou les confond, dans son ignorance de la nomenclature scientifique; mais, s'il se trompe sur les noms, il ne se trompe pas sur les choses; il ne prend pas l'estomac pour le cœur ou le cœur pour les poumons.

Toutefois l'auteur reconnaît qu'il ne faut rien exagérer, et que cette connaissance intérieure du corps demeure nécessairement renfermée dans certaines limites au delà desquelles il n'y a rien à lui demander, sans l'abuser sur sa nature et sa portée. Nous localisons, mais d'une manière imparfaite, les sensations dont le siège est intérieur, parce que ni le toucher ni la vue ne peuvent aider le sens du corps et lui servir de contre-épreuve. Quelque attentif que soit le sens vital, il ne saurait dispenser de l'anatomie et de la physiologie. Nous n'en apprendrons rien sur la composition des organes, sur les fibres, sur les cellules, sur la structure du cerveau qui est encore si obscure et qui est l'objet de tant de romans physiologiques. Combien, dit M. Bertrand, le cerveau, qu'on veut nous donner comme la base de la psychologie, n'est-il pas moins connu que l'âme elle-même?

Non seulement le sens du corps se démontre par son activité et par ses perceptions normales, mais aussi, comme tous les autres sens, par

ses erreurs et ses hallucinations. Un des plus neufs et des plus intéressants chapitres du livre est consacré à ces hallucinations du sens du corps. Telles sont les illusions de l'amputé qui place la douleur dans le nombre qu'il n'a plus, du coxalgique qui met dans le genou le mal qu'il a dans la hanche; l'enfant qui a la colique croit avoir avalé un serpent. Tel se croit changé en verre ou en pierre. Il cite bon nombre de faits curieux du même genre. Les illusions portent même sur la personnalité propre de l'individu; ici, la question n'a plus seulement un intérêt spéculatif, mais un intérêt moral. Aussi a-t-il pris particulièrement à tâche d'écarter les objections contre cette notion de la personnalité, qui dans ce cas est en jeu et qui de nos jours est si vivement attaquée.

Il va droit aux faits en apparence les plus redoutables, tels que le dédoublement de deux mémoires alternantes, sans lien aucun l'une avec l'autre, le passage alternatif d'un même individu par deux états différents, par des métamorphoses périodiques d'un personnage dans un autre, sans qu'aucun souvenir relie les deux états à travers la crise qui les sépare. Par des analyses d'une grande sagacité et par les raisonnements qu'il en déduit, il montre que, même en ces cas extraordinaires, la notion d'identité, plus ou moins altérée, n'est pas détruite, et que le moi ne s'est nullement dédoublé. « Pour dire : j'ai oublié, il faut déjà se reconnaître comme identique. Pour faire un effort, pour retrouver un souvenir effacé, il faut déjà se souvenir faiblement. La prétendue double personnalité n'est pas même une double individualité ; c'est l'aperception subjective d'un profond changement physiologique... Ni le dédoublement du moi ne suppose la perte de la mémoire et de l'identité personnelle, ni la folie ne suppose la perte de la raison. Le cœur a devancé la science. Cesse-t-on d'éprouver de l'affection pour le malheureux qui est dans son second état, sous prétexte qu'il n'est plus lui-même? »

Ce qui disparaît dans l'amnésie, ce ne sont pas tant les qualités générales, les aptitudes, les dispositions de cœur et d'intelligence qui caractérisent particulièrement l'esprit, que le matériel des faits, des détails, des raisonnements, que tout ce qui est matérialisé, dit-il, dans le cerveau. C'est ainsi qu'il interprète le cas célèbre de Félida, dont il a été depuis quelque temps si souvent question, et son amnésie périodique observée par le docteur Azam. On voit là comme deux individus différents entés en quelque sorte sur la même personne; ce qui paraît changé, ce n'est que l'individualité, l'enveloppe, pour ainsi dire, de la personnalité.

L'âme non seulement connaît les organes du corps, mais elle les façonne par l'effort plus ou moins énergique qu'elle déploie. Ainsi c'est l'âme, dit-il, qui dresse son cerveau et qui en fait un admirable organe où elle localise ses facultés. Quelques-unes des vues de l'auteur sur le cerveau méritent d'être signalées. On a successivement gratifié toutes les parties du cerveau, et non pas seulement la glande pinéale, du privilège de loger l'âme; de toutes ces hypothèses, il n'en est pas une,

selon l'auteur, qui ne soit vraie en même temps qu'incomplète. L'âme en effet est immédiatement présente à tout le cerveau, ou même à toute la substance cérébrale, et non à une partie quelconque.

Il admet dans le cerveau des localisations de facultés, mais non pas au sens où quelques-uns l'entendent ou l'ont entendu. Ces localisations sont notre œuvre ; elles sont acquises plutôt qu'innées. L'âme est présente à tout le cerveau, mais par ses facultés, qu'elle y localise, de même qu'elle localise ses sensations dans les autres parties du corps.

Malgré le juste discrédit où est tombée la phrénologie, il croit à la réalité de ces localisations, tout autres, il est vrai, que celles de Gall, qui ne connaissait du cerveau que la surface. Ainsi il semble acquis à la science que les corps striés sont des centres primaires et secondaires du mouvement, les couches optiques des centres primaires et secondaires de la sensibilité, de même que la circonvolution de Broca est le siège de la faculté du langage. Les théories des facultés de l'âme sont donc aujourd'hui fort injustement raillées par la plupart des positivistes et des nouveaux psychologues. Nous l'approuvons fort de prendre hautement parti pour ces pauvres facultés si dédaigneusement traitées et exclues même du programme de philosophie des lycées.

Qui donc aujourd'hui, comme on nous en accuse, s'avise de personnifier les facultés par une sorte de mythologie psychologique? Quel psychologue y voit autre chose que ce qu'il faut y voir, c'est-à-dire les divers aspects de l'activité de la même âme? Pour supprimer les facultés en psychologie, on prend le moment même où la physiologie les localise dans le cerveau avec une précision, avec une certitude toutes nouvelles. Comment le physiologiste s'orientera t-il dans ces délicates et difficiles localisations, s'il n'a pour point de départ de ses recherches une bonne théorie des facultés de l'âme? Mauvaise psychologie, mauvaise physiologie; ces deux choses-là se tiennent nécessairement. Etonnons-nous aussi avec M. Bertrand de la mollesse avec laquelle les psychologues se défendent contre ce vol manifeste qui leur est fait par les physiologistes.

Mais des facultés, si elles ne sont pas chimériques, supposent une activité substantielle, un être qui agit ou, en d'autres termes, une substance. Comment se fait-il que M. Bertrand, si zélé en faveur des facultés, suive docilement la mode du jour en lançant lui aussi l'anathème contreles substances? Il faut rayer, selon lui, le nom de substance de la psychologie. Pourquoi cela? Parce que, dit-il, il n'y a rien de passif dans l'âme, comme si, surtout depuis Leibniz, passivité et substance étaient choses synonymes, comme si les facultés, encore une fois, ne supposaient pas une activité substantielle. Pourquoi donc, par une véritable contradiction, loue-t-il si fort Maine de Biran d'avoir montré la conscience atteignant la substance des modifications, la cause des faits, l'être en soi? Les facultés et les substances ne se séparent pas ; on ne peut proscrire les unes sans proscrire les autres en même temps au profit du phénoménisme et de l'associationisme. L'âme fait encore plus

que tout ce que nous venons de dire; non seulement elle agit sur le corps, non seulement elle le modifie, mais, selon M. Bertrand, comme selon Stahl, elle le construit; et même elle ne le connaît que parce qu'elle en est l'architecte. Il admet, comme Claude Bernard, une idée directrice qui préside à l'évolution du germe, mais à la différence de ce grand physiologiste, qui ne s'est expliqué que très obscurément sur ce point; il ne donne une vertu et une force à cette idée directrice que parce qu'elle est pour lui l'âme elle-même.

Si l'âme construit son corps, qu'est devenue toute cette science qu'à l'origine elle a dû déployer dans une œuvre si merveilleuse, et comment ne lui en reste-t-il plus aucun souvenir? C'est une question que s'était déjà posée Claude Perrault qui attribue la construction du corps à l'âme consciente d'elle-même, à l'âme raisonnable, avec des pensées expresses, selon son expression, et en pleine connaissance de cause. L'envahissement des pensées expresses du dehors dans l'âge adulte, l'effacement qui est l'effet de l'habitude, telles sont les causes qu'il donne de la perte de cette puissance et de cette science informatrice dont l'âme était douée à son origine. M. Bertrand en donne une autre raison qui a quelque chose de plus spécieux. Suivant lui, si l'âme oublie la science qu'elle a si merveilleusement mise en œuvre pour la fabrication de son corps, c'est que son action créatrice s'affaiblit dès qu'elle n'a plus à s'exercer, et qu'avec cette action s'affaiblit sa science qui lui est identique.

D'après tout ce qui précède, il est impossible, à ce qu'il semble, d'être plus animiste, d'être plus stahlien que l'auteur. Ajoutons qu'il réfute tous les autres systèmes, vitalisme, duodynamisme, organicisme. A l'organicisme il adresse le reproche de ne pas remonter jusqu'à la source même de la vie, parce qu'elle échappe à ses instruments. Néanmoins, et d'une manière tout à fait inattendue, il se retourne contre l'animisme, auquel il ne reproche pas sans doute de ne pas remonter jusqu'à la source, mais de ne pas suivre le ruisseau dans son cours. Quelle est donc la doctrine de M. Bertrand? C'est un animisme d'une nouvelle sorte, l'animisme polyzoïste, deux mots qui nous semblent assez mal s'associer, l'un signifiant l'unité dans l'homme, et l'autre la multiplicité des âmes et des principes. Ici nous nous séparons tout à fait l'auteur; nous n'avons nulle envie de rétrograder avec lui de Stahl jusqu'aux archées de van Helmont, où, quoi qu'il dise, il nous ramène, sauf la différence des noms. Qu'est-ce en effet autre chose que ces consciences élémentaires, ces petites consciences habitant chaque centre nerveux pour y présider à telle ou telle fonction, et qui forment avec elle une sorte de hiérarchie? M. Bertrand n'a pas d'ailleurs le mérite d'être l'inventeur de toutes ces petites consciences qui sont aujourd'hui presque à la mode. On les trouve, avec quelques variantes, dans Hartmann, dans M. Fouillée, dans la thèse distinguée de M. Colsenet sur *la vie inconsciente*, dans les *Sociétés animales* de M. Espinasse et surtout dans le polyzoïsme de Durand de Gros. Remarquons toutefois que, s'il admet des consciences élémentaires, il ne fait pas de

la grande conscience une simple somme, un agrégat de ces petites consciences, quoique la première erreur semble devoir conduire à la seconde. Il combat même et il réfute avec une grande force de dialectique toutes les opinions qui portent atteinte à l'unité comme à la spiritualité de cette conscience maîtresse. Ainsi, d'abord il réduit à leur juste valeur, il remet, pour ainsi dire, à leur place les diverses définitions ou explications physiologiques que plusieurs auteurs ont prétendu donner de la conscience elle-même. Selon les uns, la conscience serait la force vitale accumulée; selon d'autres, le conflit de deux forces; selon d'autres, la désintégration des éléments nerveux. Il montre bien qu'il y a là une erreur commune qui consiste à croire qu'on a analysé la conscience quand on a seulement analysé les conditions physiologiques.

De même, loin d'en faire une somme, une résultante de toutes ces petites consciences, il la pose comme un fait primordial et irréductible. Mais, plus il est irréprochable sur la vraie nature de la conscience, plus il lui devient difficile, à ce qu'il nous semble, de justifier cette adjonction des petites consciences. Quelles raisons allègue-t-il en leur faveur et quels avantages prétend-il en retirer?

Si l'on ne peut, sans pétition de principe, rendre compte de la conscience par une synthèse quelconque d'éléments à moins d'y introduire, dès le début, sa propre conscience, il pense que, par analogie, on est conduit à attribuer une conscience aux centres nerveux inférieurs. Il allègue même, comme une preuve en faveur de ces petites consciences analogues à la conscience personnelle, et situées dans les profondeurs de l'organisme, l'illusion persistante, suivant lui, qui consiste à anéantir la conscience au profit de prétendus éléments qui constitueraient sa réalité. Quant à nous, au lieu d'apercevoir cette illusion persistante dont il se prévaut et qu'il a si bien combattue, nous verrions plutôt, à consulter l'histoire, la persistance toute contraire, malgré quelques exceptions, à admettre l'unité de la conscience. Dans tous les cas, nous ne comprenons pas comment cette erreur serait une raison d'en admettre une autre non moins grave, celle de la multiplicité de petites consciences dans les centres nerveux.

Il semble s'être laissé séduire par l'avantage tout à fait chimérique d'en tirer une explication de l'action de l'âme sur le corps. On la comprendra mieux, dit-il, cette action si l'hétérogène est ramené à l'homogène. Quel moyen en effet de comprendre la conscience du corps, s'il n'y avait pas quelque conscience dans le corps? On conçoit qu'une intelligence puisse agir sur d'autres intelligences, que l'esprit central puisse agir sur des esprits momentanés, d'après une expression empruntée à Leibniz, et dont le corps serait un agrégat, mais non qu'il puisse agir sur la matière brute.

Ainsi ces consciences élémentaires sont comme des moyens termes qu'il intercale entre l'âme et le corps. Quoi donc! ces petites consciences, si elles sont réellement des consciences, des esprits, même

momentanés, ne font-elles pas renaître, en la déplaçant, la difficulté de l'action d'une intelligence sur la matière, et ne faudrait-il pas encore imaginer entre elles et les organes quelques autres moyens termes ou médiateurs plastiques? Le rêve, la rêverie, les pensées que nous avons du corps, pensées confuses dans un sujet diffus, ne s'expliqueraient, selon lui, que par ce chapelet de petites consciences répandues dans tout le corps. Ce n'est pas seulement l'âme, dit-il, qui pense toujours, c'est aussi le corps, agrégat d'esprits momentanés, qui ne cesse pas de penser.

Toutes les consciences de leur nature étant impénétrables, comme il le dit lui-même, et la conscience personnelle, comme il le dit encore, ne devant en recevoir aucune altération, comment cette pensée du corps, même confuse, lui sera-t-elle présente? Il y aurait donc en nous deux sortes de pensées, qui ne se communiqueraient pas, ou qui se communiqueraient on ne sait comment, l'une unique, ayant pour siège le cerveau, l'autre, celle du corps, multiple avec une multitude de sièges et de petits cerveaux. Comment la pensée du corps entrera-t-elle dans celle de l'esprit? Comment toutes ces petites consciences ne seront-elles pas, en raison de leur impénétrabilité, absolument étrangères les unes aux autres, et à plus forte raison à la conscience personnelle? Où donc sera la pensée du corps? L'auteur a la prétention que nous lui contestons d'appuyer cette théorie sur Leibniz. Il est vrai que Leibniz admet une monade centrale, plus des monades centralisées conçues par analogie avec l'âme, douées d'appétit et d'aperception, qui par leur agrégat composent le corps et forment entre elles une sorte de hiérarchie. Mais toutes ces monades n'ont aucun rapport les unes avec les autres, pas plus la monade centrale avec les monades subordonnées, que les monades subordonnées les unes avec les autres. Elles sont absolument indépendantes, sans autrelien qu'un lien tout apparent, celui de l'harmonie préétablie. Leibniz n'est donc pas une autorité que M. Bertrand ait le droit d'invoquer en sa faveur, lui qui fait au contraire si grande l'action de l'âme sur le corps.

Les preuves qu'il donne de l'existence de ces consciences inférieures et de tous ces cerveaux subalternes, même en y comprenant les grenouilles décapitées qui jouent aujourd'hui une si grand rôle dans la psychologie physiologique à la mode, ou bien ne prouvent rien, ou bien prouveraient beaucoup plus qu'il ne veut prouver.

Pourquoi, dit-il, ne pas donner des âmes inférieures aux éléments nerveux, au ganglion du grand sympathique, par exemple, comme nous en donnons aux animaux réduits à l'instinct? D'une âme unique dans l'animal, quelque inférieure qu'elle soit, il nous semble qu'il n'y a absolument rien à conclure en faveur de tous ces esprits momentanés qu'il dissémine dans l'homme. Cette âme des bêtes en effet, de quelque faible portion nerveuse qu'elles soient douées, est la partie maîtresse; elle suffit à tout, elle est l'âme, elle est la conscience unique, car nous ne voyons pas qu'il ait la pensée de la superposer, dans l'animal comme

dans l'homme, à une série de consciences d'un degré inférieur, échelonnées le long de la moelle épinière. De même le cerveau, étant en nous la partie maîtresse, n'absorbe-t-il pas en lui toute conscience et toute sensibilité, tandis que les ganglions, semblables aux fils du télégraphe électrique, ne seraient que des appareils intermédiaires de transmission? Le même ganglion, quand il est au sommet pour ainsi dire de la substance nerveuse d'un animal complet, quand il est le centre auquel tout aboutit, quand il est vraiment un cerveau, peut bien être doué de sensibilité et de conscience, tandis que le ganglion analogue dans le corps humain, déchu de ce rang supérieur, est réduit à n'être plus qu'une dépendance et un instrument une pile de renfort, suivant l'image dont se sert M. Bertrand. Il n'a pu s'empêcher de se poser à lui-même une objection qui se présente si naturellement à l'esprit, et il convient avec bonne foi qu'elle est embarrassante. Elle l'est en effet beaucoup; elle l'est si bien qu'il ne tente pas même de la résoudre.

Cependant, pour nous contraindre par un dernier argument à embrasser son polyzoïsme, il prétend nous placer dans l'alternative ou de revenir à l'automatisme, ou de ne pas rejeter cette légion de consciences rudimentaires. Il nous semble que cette alternative n'existe pas. Tout dans le corps est animé, nous l'admettons, tout y est susceptible de devenir objet de la conscience, s'il s'agit de l'effort et de la sensibilité, ou objet de perception s'il s'agit des organes et de leur jeu. Mais pour avoir la raison de cette vie, de cette sensibilité partout répandue, ne suffit-il pas de la faire découler d'une source supérieure, d'une source unique? S'il n'est pas une cellule du corps qui ne soit animée, c'est parce que toutes sont en participation directe avec la vie de cette âme unique dans le sein de laquelle elles sont, pour ainsi dire, plongées. Qu'est-il besoin de mettre plusieurs êtres en un seul et de multiplier les centres là où un seul suffit? Rien ne ressemble moins à l'automatisme que cette imprégnation universelle de vie et de sensibilité, quoique provenant non d'une foule de petites sources distinctes, mais d'une âme, d'une conscience unique qui préside à tout, qui fait tout et qui anime tout. Le polyzoïsme ne compense donc par aucun avantage l'inconvénient de rendre inexplicable l'unité de notre nature et de la conscience.

A part ce retour malheureux à van Helmont et à ses archées, à part quelques autres critiques sur la confusion de la conscience et de la perception, nous sommes de l'avis de l'auteur sur la thèse principale qu'il a soutenue; nous croyons qu'il a mis en plus grande lumière cette intimité étroite dans laquelle vivent l'âme et le corps, sans les confondre, comme certains physiologistes, l'un avec l'autre.

M. Bertrand est plein de foi et d'ardeur philosophique; c'est un esprit vif, curieux, subtil, pénétrant, original, auquel il manque encore, ce qu'il acquerra plus tard, car il est jeune, une plus forte discipline. Il a peine à se contenir dans les limites du sujet dont il a si bien exploré certaines parties; il est tenté à chaque instant de s'en échap-

per ; de là bien des aperçus fins et ingénieux, mais aussi plus d'une témérité en physiologie, en métaphysique et en psychologie. Il charme et il entraîne par un style facile, ingénieux, plein de verve, de traits brillants, d'images heureuses. Le seul reproche à lui faire est l'emprunt non justifié de termes en honneur dans la psychologie allemande ou anglaise et l'abus de certains mots scientifiques, tels que, par exemple, pour n'en pas citer d'autres, la statique, la dynamique, la cinématique subjective. Nous sommes d'autant plus en droit de lui faire ce reproche que lui-même, à plusieurs reprises, il proteste au nom de notre bonne langue et des vieilles expressions bien claires et bien françaises contre le néologisme psychologique du jour, contre les emprunts à une terminologie étrangère ou à la langue des sciences physiques, contre cette épidémie qui, dit-il, nous gagne, de la confusion des langues.

Malgré toutes ces réserves et toutes ces critiques, nous croyons que le livre de M. Bertrand tiendra sa place dans l'histoire et dans les progrès de la psychologie contemporaine.

FRANCISQUE BOUILLIER,
de l'Institut.

Dr Gustave Le Bon. — L'HOMME ET LES SOCIÉTÉS, LEURS ORIGINES ET LEUR HISTOIRE. Paris, 1881. 2 vol. in-8°.

Bien que ce livre ait déjà un an de date, il n'est pas trop tard d'en parler. C'est un ouvrage de vulgarisation, et il est destiné, malgré le développement incessant des sciences anthropologiques, à conserver pendant de longues années encore tout son intérêt. L'auteur est doué d'un rare talent d'exposition : il possède l'art de condenser sa matière, de la circonscrire et de la mettre dans son cadre. Il procède avec ordre et méthode, et par là il s'épargne les répétitions si difficiles à éviter dans ces sortes d'ouvrages ; il fait un sobre usage des chiffres, et ceux qu'il cite, réduits à leur plus simple expression, démontrent nettement ce qu'il a en vue. En un mot, quoique le sujet lui ait imposé un incalculable travail de compilation, il a su le traiter d'une manière propre et originale, il y a mis une puissante unité et lui a donné le plus vif attrait.

Le titre est parfaitement justifié : c'est vraiment une histoire de l'homme et des sociétés humaines que l'auteur nous présente. Quel champ immense ! et il l'a cependant parcouru en entier. Il prend soin lui-même de résumer son livre. Je ne puis mieux faire que d'emprunter ses paroles :

« Remontant d'abord à l'origine des choses, nous avons essayé de comprendre comment a pu naître et se développer cet immense univers dont l'homme et tous les autres êtres ne sont que des fragments ;

comment la vie a pu se manifester à la surface de notre planète, et quelles lois ont présidé à la naissance et à la transformation des espèces animales qui s'y sont succédé.

« Comme couronnement de cette longue série de transformations successives, continuées pendant toute la durée des âges géologiques, l'homme est apparu un jour. Nous avons retrouvé ses traces dans la profondeur d'un passé dont les traditions avaient perdu le souvenir, mais dont les débris épargnés par le temps nous ont permis de reconstituer l'histoire.

« Nous avons vu que, à peine distinct d'abord des espèces animales dont la sélection le fit sortir, il ignorait toutes choses, l'agriculture, les métaux, l'art de rendre les animaux domestiques et n'avait que quelques pierres taillées pour armes.....

« Nous avons recherché ensuite comment se forma sa constitution intellectuelle et comment les sentiments, ces puissants mobiles de toutes les actions humaines, avaient pu naître et se transformer.....

« Il nous restait à rechercher l'origine et le développement des sociétés que l'homme a formées; comment naquirent et se transformèrent la famille, la propriété, les religions, le droit, la morale, les institutions et les croyances; et ce que répond la science dans son froid langage à tant de questions qui passionnent les esprits aujourd'hui et sont les plus graves de toutes celles qui peuvent s'offrir aux méditations des hommes.....

« La nature de la science sociale, ses limites et sa méthode ayant été examinées d'abord, nous avons recherché l'influence, si négligée des historiens, de chacun des divers facteurs de l'évolution sociale (milieux; intelligence et sentiments; langage; commerce et industrie, littérature et beaux-arts; lutte pour l'existence et institutions militaires; agriculture et accroissement de la population; faculté d'adaptation; grands hommes; race; hérédité; religions; gouvernements; instruction). Sans leur connaissance, l'histoire d'une société ne saurait être comprise. »

Par l'énumération rapide que je viens de faire des facteurs de la science sociale, on voit que M. Le Bon touche à tout. Prenons un seul exemple : le chapitre de l'instruction. C'est l'un des rares facteurs dont l'homme dispose et dont, d'après l'auteur, il ne faut cependant pas exagérer la puissance. Or, à son occasion, il passe en revue tous les degrés de l'enseignement, primaire, secondaire, supérieur; il examine les méthodes, les juge en quelques mots, compare la valeur éducatrice de la grammaire et des sciences naturelles, combat l'enseignement classique, voudrait supprimer le grec et le latin et le remplacer par les langues modernes, examine la situation de l'enseignement supérieur dans plusieurs pays, et se plaint de la décadence des hautes études en France. Que de questions ne soulève-t-il pas en quelques pages! Pour critiquer un pareil livre, il faudrait des volumes. Notons pourtant que M. Le Bon ne se borne pas à faire connaître son opinion,

mais qu'il l'appuie d'ordinaire d'un choix judicieux d'extraits dus aux autorités les plus compétentes.

C'est de la même façon que sont traités tous les chapitres de cette vaste composition : développement du langage, du droit, de la famille, de la propriété, des religions, de la morale, du droit, de l'industrie. L'auteur a tout lu, et il excelle à faire saisir en quelques mots la portée et la solution des problèmes qu'il aborde tour à tour.

Mais, par cela même, son livre échappe à l'analyse et à la critique. On n'analyse pas des analyses, on ne critique pas des assertions.

Par exemple, l'auteur ne croit pas à la liberté humaine, tout en cherchant néanmoins à nous persuader de la vérité du système qu'il nous expose. Il dit même quelque part (p. 449, t. I), ce qui est un paradoxe assez original, que les personnes qui croient au libre arbitre se conduisent toujours comme si elles n'y croyaient pas, car on ne les voit jamais supposer qu'un individu ait pu agir sans cause. Tous les hommes sont irresponsables de leurs actions, les bons aussi bien que les mauvais. Les criminels ont reçu en héritage un cerveau mal conformé. C'est une doctrine aujourd'hui à la mode, et elle a causé déjà de nombreux scandales de cours d'assises. Mais qu'est-ce donc qu'un cerveau *mal* conformé, dans le système du fatalisme scientifique? Je ne vois pas clair dans ces distinctions entre le normal et l'anormal. Après cela, on viendra me soutenir que la négation du libre arbitre ne supprime en aucune façon la distinction entre le bien et le mal (t. I, p. 450), que les scélérats sont légitimement « l'objet de notre désapprobation parce qu'ils ont un caractère sur lequel les *mauvais* motifs ont seuls de l'influence, » et que les hommes vertueux « ont toute notre sympathie, parce que les *bons* motifs seuls ont prise sur eux. » N'est-ce pas là un cercle vicieux, ou est-ce que je comprends mal ?

M. Le Bon soutiendra aussi que toutes nos connaissances sont relatives et que, par conséquent, il n'y a pas de vérité. Dans ce cas, est-ce que le fatalisme scientifique est une vérité ? Pour corroborer son dogmatisme sceptique, il prend à la lettre et comme chose démontrée, (contradiction étrange) les savantes et obscures spéculations de Lobatschewky, de Riemann, de Helmholtz sur la notion d'espace, négligeant le point de départ de ces brillantes fantaisies, à savoir l'impossibilité de démontrer le postulatum d'Euclide [1].

M. Le Bon semble parfois reculer devant les conséquences extrêmes de son idéalisme subjectif. Impuissants à connaître la nature réelle

1. Dans un livre de ma jeunesse, que je voudrais avoir le temps de refaire (*Prolégomènes philosophiques de la géométrie*), j'abordais de front la difficulté, et je définissais l'espace comme un tout homogène, c'est-à-dire dont les parties, quelle qu'en soit la grandeur, jouissent des mêmes propriétés. C'était poser *à priori* la possibilité des figures semblables, et impliquer dans cette définition toute la théorie des parallèles. Après avoir continué à suivre les polémiques sur ce sujet, je me suis de plus en plus convaincu que là seulement se trouve la véritable solution de ce problème désespérant.

des choses, sommes-nous, se demande-t-il quelque part (I, p. 39), dans l'impossibilité d'apporter quelque précision à leur étude? Nullement, répond-t-il. Peu importe que nous percevions la réalité même ou son apparence. Cette apparence est en rapport *constant et invariable* (?) avec la réalité *qui nous échappe* (y a-t-il donc une réalité, et d'où le sait-on?). Car nous *savons* (?) que, dans des circonstances identiques, les mêmes corps produisent toujours des effets semblables sur nos sens. Nos sensations, transformées en idées, sont donc des éléments suffisants de connaissance.

Sans chicaner l'auteur sur les passages soulignés, je lui objecterai que rien ne nous assure que nos sens ne changent pas, et s'ils changent, ce qui est plus que probable, le seul élément qu'il croit stable se dérobe sous lui. N'est-il pas lui-même disposé à admettre — pour les besoins d'une autre cause — la théorie de Magnus sur la perception des couleurs, c'est-à-dire sur le daltonisme primitif de l'homme (t. II, p. 50)?

Mais vraiment j'ai tort de m'appesantir sur tous ces points. L'auteur saurait me répondre sans doute, et peut-être victorieusement, s'il se mettait à écrire des traités *ex professo* sur le fondement de nos connaissances, sur la volonté, sur les idées innées ou adventices. Or son livre n'a pas une portée didactique.

C'est une série de tableaux, peints et ordonnés d'après une théorie positiviste. Dans leur cadre resserré, ces tableaux sont complets, vivement colorés, bien composés, intéressants. Tel d'entre eux, par exemple celui des âges préhistoriques, ne se rencontrerait nulle autre part. Les recherches des statisticiens, dans tous les domaines où la statistique a son application, sont mises à profit, et avec un sens des plus fins. L'auteur leur applique son ingénieuse méthode des courbes qui sont tracées d'après un système dont il est l'inventeur et qui, pour certaines questions, montrent mieux que les courbes de Quetelet les conséquences que l'on peut tirer des données. Je ne veux pourtant point ne pas relever une contradiction dans laquelle il est tombé. Après avoir d'une manière trop absolue attaqué la méthode des moyennes (t. II, p. 29), il fait plus tard usage (p. 103) de chiffres qu'à la page 30 il a qualifiés d'absurdes.

Le positivisme et le fatalisme de M. Le Bon n'excluent pas cependant un certain mysticisme et une certaine foi — peu scientifique — dans le renouvellement incessant des mondes. On sait que, d'après les données de la science actuelle, l'état d'équilibre instable de l'univers est la cause des changements incessants qui s'y manifestent, mais que cette instabilité tend infailliblement vers un état d'équilibre stable qui, à parler rigoureusement, ne se réalisera qu'après un temps infini, mais qui, cependant, sera à très peu de chose près, atteint dans un temps limité. Cette proposition ne sourit pas à l'auteur. Cet état, voisin de la mort, terme final de toutes choses, l'épouvante; et il se raccroche à un certain espoir chimérique que, par l'entre-choquement des mondes, l'univers pourra se rajeunir et entrer dans une nouvelle période d'évo-

lution. C'est ainsi que, la partie finie, les joueurs d'échecs en recommencent une autre. Qui sait même si nous en sommes à notre première étape? Rien ne nous assure que notre civilisation soit la première qui ait apparu sur l'amas de matière constituant notre planète; pourquoi serait-elle la dernière? Quand la Terre sera sans vie, recouverte d'un linceul de glace, elle tombera sur un monde inconnu, se réduira en vapeur et passera à l'état de nébuleuse. Avec le temps, la vie pourra réapparaître, et elle s'éteindra de nouveau pour renaître à la suite d'un nouveau cataclysme, et ainsi éternellement dans la suite des siècles. C'est un beau rêve; mais ce n'est qu'un rêve. Seulement il paraît qu'il présente quelque chose de rassurant et de consolant, puisqu'on le raconte. Pour ma part, j'aime mieux envisager en face, dans toute leur horreur, les conséquences des théories mécaniques modernes. Elles sont peut-être fausses; mais, en attendant la preuve contraire, nous devons les tenir pour vraies.

Notre science, incapable de sonder le passé au delà d'une certaine profondeur, de pénétrer l'avenir au delà d'une certaine limite, se révélant en cela comme une création humaine impuissante à dépasser les bornes de la vie de l'humanité, ne nous décèle actuellement rien en dehors de ces bornes, ou plutôt nous y laisse entrevoir comme un sombre mystère de silence et de mort. Eh bien, je préfère accepter bravement les conséquences du rôle infime auquel nous sommes réduits que de me bercer d'illusions volontaires, si l'on n'a que cela à m'offrir.

Disons cependant que ces vues, qu'on retrouve dans les systèmes panthéistes de l'Inde, bien qu'exposées dans l'ouvrage à deux reprises différentes, n'y prennent que quelques pages; et qu'après tout elles valent encore mieux que les axiomes — un peu creux — que l'on se plaît parfois à débiter, croyant par là tout éclaircir sur l'éternité de la matière et sur l'éternité de la force.

Je dis un peu creux. Car, s'il n'y a dans l'univers que matière et force — ne chicanons pas sur le sens de ces deux mots — et si, comme conséquence, le passé fut gros du présent et de l'avenir, me dirait-on bien ce qu'il y a de plus dans le présent et dans l'avenir que dans le passé, et ce que c'est que l'évolution, le progrès, l'amélioration de l'espèce, le développement des sociétés, l'épanouissement du savoir? Que signifient tous ces mots pompeux? ne sont-ils pas vides de sens? Pourquoi même y a-t-il un passé et un avenir? pourquoi ce qui doit être n'est-il pas déjà? pourquoi est-ce la mobilité qui doit enfanter l'immobilité éternelle? Qu'est-ce donc que le temps? Si l'avenir n'est pas encore, n'est-ce pas que quelque chose s'oppose à sa réalisation immédiate? et quel est ce quelque chose? Sur ces points et bien d'autres, le livre du savant docteur est muet. Mais, en somme, son plus grand tort, c'est de venir après le succès retentissant de celui de Büchner, qui ne le vaut certes pas.

J. DELBŒUF.

James Sully. — On illusions, a psychological study. In 8°, 372 p. London, Kegan Paul (*International scientific series*).

Le nouveau livre de M. J. Sully se recommande, comme tous ceux du même auteur, par une méthode d'exposition nette et sobre, et par une grande finesse d'observation. Le sujet est, de sa nature, un peu vague, assez mal délimité, et ce n'est pas un faible mérite à nos yeux d'avoir su y mettre tant d'ordre et de clarté que le lecteur même un peu inattentif ne court jamais risque de s'égarer.

L'auteur nous prévient d'abord qu'il a entendu traiter son sujet d'une manière « strictement scientifique », c'est-à-dire « donner une description et une classification des erreurs reconnues et les expliquer en les rapportant à leurs conditions psychiques et physiques ». A part le dernier chapitre, l'ouvrage est donc une monographie de ce fait psychologique qu'on appelle l'illusion.

Que faut-il entendre par illusion? Le sens commun, qui n'entend rien aux distinctions fines, est porté à tirer une ligne de démarcation tranchée entre la région de l'illusion et celle de l'intelligence saine. A ce compte, l'illusion serait une chose essentiellement anormale, voisine de la folie; et l'étude de sa nature et de son origine appartiendrait surtout à ceux qui observent les phénomènes de la vie anormale. Mais l'illusion est un fait général et de tous les instants. Une fatigue momentanée des nerfs, un peu d'excitation mentale, un relâchement dans l'attention peuvent produire chez chacun de nous la même espèce de confusion entre le réel et l'imaginaire que nous observons chez le fou. Si l'illusion a donc ainsi ses racines dans la vie mentale ordinaire, son étude semble appartenir tout autant à la physiologie de l'esprit qu'à la pathologie, et, pour élucider cette question, la coopération des deux classes d'investigateurs est indispensable.

Dans les ouvrages scientifiques qui traitent la pathologie du sujet, le mot illusion est restreint à ce que nous appelons spécialement les illusions des sens. Il y a pour cela de bonnes raisons, puisque les illusions des sens sont les symptômes les plus palpables, les plus frappants de l'aliénation. Mais l'usage a depuis longtemps étendu ce terme à des erreurs qui ne sont en rien une contrefaçon des perceptions actuelles.

En considérant donc l'illusion dans ce sens large, nous pouvons la définir provisoirement : « une espèce d'erreur qui simule la forme d'une connaissance immédiate, évidente, intuitive; soit à titre de perception sensorielle, soit autrement » (p. 6).

Si les illusions sont de faux semblants de connaissance immédiate, la manière la plus naturelle de les classer serait de le faire d'après les divers modes de connaissance qu'elles simulent. La psychologie populaire a depuis longtemps distingué dans la connaissance immédiate certaines catégories dont les mieux connues sont la perception et la mémoire. Sans aucun doute, la psychologie scientifique tend à effacer

ces distinctions populaires : elle n'admet aucune distinction tranchée entre la perception et le souvenir ; elle trouve dans les deux les mêmes éléments combinés d'une manière différente. A strictement parler, la perception peut être définie une opération présentative-représentative, c'est-à-dire impliquant des souvenirs. Sans entrer dans ces discussions, l'auteur se propose de prendre les notions courantes comme bases de sa classification. Même en admettant que la perception et la mémoire soient, dans leur fond, des opérations identiques, il y a généralement une délimitation assez bien marquée entre elles.

« Toute connaissance qui a quelque apparence d'être directement atteinte, d'être immédiate, évidente par elle-même, c'est-à-dire de n'être inférée d'aucune autre connaissance, peut être divisée en quatre variétés principales : perception interne, perception externe, mémoire et croyance en tant qu'elle simule la forme d'une connaissance directe » (p. 14). Telle est la division admise par l'auteur et qui lui sert à classer les illusions.

I. L'étude sur les illusions de la perception extérieure forme près de la moitié du livre (p. 19-188). On ne s'en étonnera pas si l'on remarque que c'est l'un des points qui a été le mieux étudié par les physiciens et les physiologistes et l'une des formes de l'erreur dont il est le plus facile de donner les racines scientifiques. Nous n'insisterons pas sur cette section, qui est cependant l'une des meilleures de l'ouvrage et que l'auteur, par ses travaux antérieurs, était préparé à bien traiter.

Un travail préliminaire est consacré à la psychologie de la perception, à montrer le rôle que joue l'interprétation de la sensation brute, et le procédé de construction mentale qui s'ensuit. Deux stades sont parcourus : l'un passif ou du moins relativement passif, où l'esprit reçoit les impressions et se forme une image ; l'autre actif, où il la complète, la classe et l'interprète. C'est ce que M. Sully désigne, avec Hughlings Jackson, par les noms de *préperception* et de *perception propre*.

Les illusions sensorielles sont divisées en passives et actives :

Les illusions *passives* sont déterminées : 1° par l'organisme ; elles résultent soit des limites de la sensibilité (par exemple, les sensations consécutives), soit de ses variations : certains cas morbides amènent une paresthésie, c'est-à-dire un état où la qualité de la sensation est considérablement altérée ; — 2° par le milieu ; déplacement de l'organe sensoriel, fausse interprétaton de la direction et du mouvement des objets ; illusion de profondeur, relief, solidité, etc.

Sous le titre d'illusions *actives*, l'auteur a particulièrement étudié les hallucinations.

Un chapitre complémentaire sur les rêves est particulièrement intéressant. Même après tout ce qui a été publié de nos jours sur ce sujet, l'auteur a trouvé des aperçus neufs et suggestifs. Nous signalerons particulièrement les pages consacrées à ce qu'il appelle l'« élément lyrique dans les rêves » (p. 164 et suivantes). « La seule unité, dit-il, qui

appartienne à beaucoup de nos rêves, est une unité subjective d'émotion. C'est là la base de l'harmonie dans la poésie lyrique, où la succession des images se fait le plus souvent d'après le sentiment. Ainsi, dans *In memoriam* de Tennyson, les images qui flottent dans l'esprit du poète sont reliées bien plutôt par le ton d'une émotion commune que par la continuité logique. Le rêve a été comparé à une composition poétique, et certes beaucoup d'entre eux sont bâtis sur le fond d'un sentiment lyrique. On pourrait les appeler nos drames lyriques. » L'auteur rapporte plusieurs cas curieux où l'analogie de sentiment est évidemment le lien commun entre les images (p. 165-168).

II. Les chapitres VIII et IX sont consacrés aux illusions de la conscience ou plus exactement de l'observation intérieure (*introspection*), en entendant par ce mot « la connaissance réfléchie immédiate que l'esprit a de ses propres états comme tels » (p. 189). Ici encore, l'auteur divise les illusions en actives et passives. Nous avons une tendance à traduire nos sentiments internes par des termes empruntés aux impressions extérieures ; par exemple, cette idée m'a frappé, ce chagrin est un fardeau : l'enfant et le sauvage ont une tendance à considérer leurs pensées comme des voix intérieures.

L'observation interne, lorsqu'elle s'applique à un sentiment actuel et intense, est au-dessus du soupçon ; mais rarement le cas est aussi simple. L'auteur énumère les diverses causes qui peuvent la vicier. Il semble bien simple de pouvoir décider si l'on s'amuse, et cependant très souvent on se trompe sur ce point. C'est ainsi qu'on a dit que les hommes vont en société, moins pour avoir du plaisir que pour croire qu'ils en ont, et, pourvu qu'ils ne soient pas blasés, ils se trompent eux et les autres. La vie sociale nous impose aussi certains sentiments convenus qu'on finit par prendre pour réels. Les grandes illusions de la conscience se rencontrent surtout dans la vie morale et la vie religieuse. Il y a à cet égard une opposition frappante entre l'opinion de certains philosophes et celle des théologiens : ceux-ci ont souvent soutenu qu'il est bien difficile dans nos sentiments de distinguer le vrai du faux ; ceux-là considèrent le verdict de la conscience comme ayant une suprême autorité.

Les illusions de l'observation intérieure sont remarquables, surtout lorsqu'elle s'applique aux états réputés simples, mais dont la simplicité n'est qu'apparente. Ainsi, lorsqu'on dit que l'idée d'espace ne contient aucune représentation de la sensation musculaire, cette affirmation n'a d'autre fondement que l'impossibilité d'analyser clairement cette idée. L'auteur trouve que, après une certaine pratique, il reconnaît beaucoup mieux cet élément qu'à l'origine, ce qui répond à ce que dit Helmholtz relativement aux sensations élémentaires.

M. Sully termine cette section en examinant la valeur de la méthode « introspective ». Il croit que les erreurs de cette méthode, quoique nombreuses, sont trop légères pour que l'observation intérieure soit considérée comme indigne de confiance et sans solidité. Cette faculté

est d'ailleurs une acquisition relativement nouvelle de la race humaine ; elle fait des progrès, et l'on peut espérer qu'un temps viendra où ses chances d'erreurs seront infinitésimales (p. 209).

III. Les illusions de la mémoire sont rangées sous trois titres :

1° Illusions dans la perspective du temps. Nous pouvons fausser la date des événements dont nous nous souvenons. Presque toujours nous nous trompons dans l'estimation rétrospective d'une durée.

2° Les déformations (*distortions*) de la mémoire. Par le fait d'oublis partiels, le passé se trouve transformé.

3° Les hallucinations de la mémoire. Ici, l'illusion est complète, puisque nous prenons pour une réalité de faux souvenirs, des souvenirs qui ne répondent à rien dans notre existence antérieure. Dans son étude sur les faux souvenirs ou, comme il les appelle, les « spectres de la mémoire », l'auteur, après les avoir rapportés à diverses causes, note que la science moderne suggère une autre explication possible. Ne peut-il pas arriver, par la loi de transmission héréditaire qui s'applique aussi bien aux phénomènes mentaux qu'aux phénomènes corporels, que de temps en temps des expériences ancestrales se reproduisent dans notre vie psychique et prennent l'apparence de souvenirs personnels ? C'est là une idée séduisante qui donnerait une base scientifique à la belle théorie de Platon. Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, elle doit rester à l'état de pure hypothèse (p. 381).

L'auteur termine par quelques considérations intéressantes sur les illusions relatives à l'identité personnelle. C'est une grosse question qu'il n'a pas l'intention de traiter en passant ; mais il se rattache à l'opinion soutenue généralement par l'école expérimentale que le moi est une synthèse. « L'idée de mon *moi* comme persistant paraît composée de certaines ressemblances dans la succession de mes expériences, » et « notre image ordinaire de notre vie passée contient toujours une certaine dose d'illusion ».

IV. Le chapitre consacré aux illusions de la croyance nous a paru plus vague et moins complet que les autres. Notre connaissance, dit M. Sully, est présentative ou représentative. Celle-ci se divise également en deux catégories : 1° la mémoire, 2° toute représentation autre que la mémoire, « comprenant entre autres variétés nos anticipations de l'avenir, notre connaissance de l'expérience passée des autres, et notre connaissance générale des choses. Il n'y a pas de terme correspondant exactement à cette large sphère de la connaissance. Je propose de l'appeler croyance » (p. 294). L'auteur ne s'illusionne pas sur l'imperfection du terme choisi. Il n'en reste pas moins vrai qu'il embrasse des choses fort disparates et que par suite l'exposition de cette classe d'illusions est un peu confuse et languissante.

Elle est ramenée à deux divisions : la croyance illusoire simple (celle

1. A cette section, l'auteur a ajouté un court chapitre sur les illusions esthétiques.

qui constitue surtout l'attente fondée sur le passé), la croyance illusoire composée (représentations illusoires des choses, des autres, de nous-mêmes). Signalons d'excellentes pages (316-319) sur les illusions de l'amour-propre et sur l'estime exagérée que chaque homme a de lui-même.

Au début de cet article, nous avons fait remarquer que l'auteur s'est proposé de traiter son sujet d'une manière « strictement scientifique ». Ce point mérite de nous arrêter un instant. On est tellement accoutumé, surtout chez nous, à faire de toute étude de psychologie une étude de philosophie, à confondre dans un mélange hétérogène les faits et les hypothèses, les descriptions et les doctrines, ce qu'on sait et ce qu'on ne peut pas savoir, l'explication par les causes secondes et l'explication par les causes premières, que la différence des deux procédés vaut la peine d'être signalée. Remarquons que M. Sully part ici, comme dans toute autre science, de certaines données généralement admises et dont il ne discute pas la valeur. Toute science, dit-il, assume certaines vérités sans les soumettre à un examen. Ainsi le physicien admet que, quand nous éprouvons une sensation, il y a un objet externe préexistant qui en est la cause ou au moins la condition. Il admet aussi comme le vulgaire certaines propriétés de la matière, la loi de la causalité universelle, etc. De même, la psychologie moderne, se restreignant à l'étude empirique de l'esprit, prend pour accordées à peu près les mêmes données que le physicien : ainsi l'existence d'une cause externe de nos sensations, l'existence de corps matériels dans l'espace, la loi de causalité, etc., (p. 344-345).

La psychologie associationniste, comme il le fait remarquer, dépasse à certains égards le point de vue scientifique : elle est même à strictement parler philosophique, parce qu'elle passe de la genèse des états de conscience à leur validité, de leur histoire à leur valeur objective (p. 355).

Quant à ce que les Allemands appellent la « théorie de la connaissance », c'est une question agitée depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours. « Mais la philosophie restant toujours une question, non une solution, nous n'avons pas lieu de nous en embarrasser » (p. 348).

Dans son étude sur les illusions, l'auteur s'en tient aux données de l'expérience ordinaire, et il montre que, quelque solution philosophique qu'on adopte, cela importe peu à l'explication purement empirique. Pour lui, en dépit des différences dans la forme, toutes les espèces de connaissance immédiate sont au fond identiques. « Elle consiste essentiellement à réunir des éléments semblables ou dissemblables, associés par un lien de contiguité, à les considérer comme parties intégrantes d'un tout. C'est une synthèse. Et l'illusion, sous toutes ses formes, est un groupement défectueux ou une synthèse mal faite... Cette vue sur la nature et les causes de l'illusion peut être exprimée clairement en termes physiques : Un mauvais groupement des éléments psychiques est équivalent à une coordination imparfaite de leur condition phy-

sique, c'est-à-dire nerveuse; imparfaite, au sens de l'évolutioniste, en tant qu'elle ne s'accorde pas avec les rapports externes » (p. 333-334). Ailleurs, l'auteur caractérise ainsi l'illusion : « Une vue partielle, en ce double sens qu'elle est incomplète et qu'elle reflète les prédispositions particulières de l'esprit. »

La doctrine évolutioniste donne de l'illusion et de l'erreur en général une explication que M. Sully a exposée avec quelques détails. Partant de ce principe que la connaissance peut être considérée comme un des résultats de l'action réciproque de l'organisme et des agents extérieurs l'un sur l'autre, comme un cas du grand processus d'adaptation, physique et psychique, de l'organisme à son milieu, l'évolutionisme admet que les opinions exactes sont des correspondances entre les rapports internes (psychiques) et les rapports externes (physiques), et que les vues inexactes sont des désaccords. Par suite, il y a une tendance à ce que les processus internes se conforment aux faits externes ; car les individus chez qui cette correspondance existe sont les mieux doués dans le combat pour la vie. De cette manière, la sélection naturelle aurait pour résultat de faire converger de plus en plus vers une moyenne de connaissance vraie ; elle éliminerait au moins la possibilité d'une illusion commune à toute l'espèce et persistante.

Cette vue ingénieuse a été développée par l'auteur beaucoup plus longuement que nous ne pouvons le faire ici (p. 338-344), sans d'ailleurs qu'il l'admette pour démontrée, car il est le premier à en signaler les lacunes.

TH. RIBOT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE
Année 1881. Livraisons 1, 2, 3.

V. Kirchmann : *Le Parménide de Platon.* Le dialogue de ce nom est un des plus curieux écrits que l'antiquité nous ait légués. Ce n'est que tout récemment, que quelques rares érudits, comme Schaarschmidt, ont élevé des doutes sur son authenticité. Mais on a longtemps disputé, et on discute encore, sur l'objet et le dessein de cet ouvrage. Les difficultés du texte ont été sans doute surmontées par Schleiermacher et Mueller, bien qu'il reste encore des incertitudes sur la traduction exacte de certains termes, comme ἔστι et ἕν, aux différents passages où ils se rencontrent. Mais on est surtout embarrassé pour démêler la véritable pensée de Platon. Par la bouche de quels personnages et en quels endroits plus particulièrement est-elle exprimée? On se demande encore que vient faire dans la discussion la doctrine des idées, et pourquoi Socrate accepte si facilement la réfutation qu'en fait Parménide. Comment enfin la doctrine qu'expose le philosophe éléate sur la pluralité des attributs de l'être est-elle si peu conforme à ce que nous savons de sa théorie sur l'un-tout? Tandis que Hegel voit dans le dialogue du *Parménide* l'expression la plus complète de la dialectique platonicienne, et y trouve la confirmation éclatante de sa théorie sur l'identité des contraires, Stallbaum et Zeller regardent le *Parménide* comme l'essai juvénile d'une pensée qui se cherche encore. Kirchmann, après avoir exposé les diverses interprétations auxquelles le célèbre dialogue a donné lieu, résume en ces termes son opinion personnelle : « Platon était en possession de la doctrine des idées, lorsqu'il composa ce dialogue; et le but qu'il y poursuivait était de démontrer la fausseté de la dialectique des Éléates... Pour atteindre ce but, il se borne à prouver que la dialectique éléatique conduit Parménide à contredire la théorie des idées;... et, que bien loin de nous aider à trouver la vérité, elle aboutit à la suppression de toute vérité et de toute philosophie. »

Th. Lipps : *Le problème de la théorie de la connaissance et la logique de Wundt* (2e article). Lipps élève des doutes sur l'existence de la faculté spéciale qu'invoque Wundt sous le nom d'activité aperceptive, et, à plus forte raison, sur la distinction tentée par lui entre l'aperception active et l'aperception passive. Wundt se laisse égarer par des abstractions ou des métaphores. Les exemples qu'il emprunte au langage pour éclairer sa théorie de la fusion apperceptive des représentations ne sont pas aussi concluants, qu'il le prétend. Enfin il ne

définit pas avec assez de précision les diverses espèces de la connaissance, désignées par les noms d'opinion, croyance, savoir. Il n'en a pas moins l'incontestable mérite de montrer que les actes volontaires, qui accompagnent la pensée logique, constituent ce qui la distingue essentiellement de la simple association des idées.

MAXIMILIEN DROSSBACH : *La force et le mouvement*, au point de vue de la théorie des ondulations lumineuses et de la théorie mécanique de la chaleur (Halle, Pfeffer, 1879). Étude pénétrante et souvent originale sur quelques-uns des problèmes les plus importants qu'agitent la théorie de la connaissance et la philosophie de la nature. Écartant résolument tous les mensonges de la perception sensible, Drossbach n'admet dans la nature que des forces immatérielles, des énergies individuelles, partout répandues dans l'espace et impérissables. Ces essences immuables, éternelles sont les véritables causes de tous les phénomènes qui se succèdent : il n'y a pas de causalité réelle dans le monde des faits. La causalité, appliquée aux phénomènes, n'est qu'une forme subjective de la pensée, qui nous sert à en ramener à l'unité la mobile diversité. La causalité ainsi entendue n'enlève donc rien à la spontanéité des véritables substances; mais la doctrine de Drossbach ne suffit pas à rendre compte de la conscience. Douer toutes les forces de la faculté de sentir, c'est consulter son imagination, non l'expérience et la raison critique. Malgré l'audace de certaines hypothèses, le livre de Drossbach mérite d'être consulté par les métaphysiciens.

ERNEST NAVILLE : *La logique de l'hypothèse*. Il ne manque à cette savante étude que de rappeler ce que la théorie des hypothèses scientifiques doit à Kant, à Lotze et à Wigand. Le livre de ce dernier sur le darwinisme méritait de n'être pas passé sous silence.

ANTON V. LECLAIR : *Le réalisme de la science moderne* à la lumière de la critique de la connaissance instituée par Berkeley et Kant (Prag, Tempsky, 1879). L'auteur réfute victorieusement le réalisme vulgaire de la science moderne. Mais il paraît croire que l'idéalisme subjectif de Kant est le dernier mot de la pensée. Il ne voit pas que le nominalisme et le scepticisme menacent d'occuper la place d'où la critique a chassé l'ancien dogmatisme. Il faut à la métaphysique du passé substituer une métaphysique idéaliste, qui s'accorde avec les résultats de la critique. Cet idéalisme critique, il est facile d'en trouver les principes essentiels dans la *Doctrine de la science* de Fichte, dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, dans la *Dialectique* de Schleiermacher. Il n'y aurait qu'à reprendre et à développer, en les corrigeant sur quelques points, ces fortes doctrines, que notre temps semble prendre à tâche d'ignorer.

HOEFFLING : *Les fondements d'une éthique vraiment humaine* (Bonn, Strauss, 1880). La doctrine de l'évolution est trop exclusivement invoquée à l'appui des théories de ce livre. Mais, outre qu'elle n'est pas encore à l'abri de toute objection, on se demande comment la doctrine de la libre personnalité et de l'idéal moral peut reposer sur un fondement purement empirique.

FALCKENBERG : *Le caractère intelligible* : Critique de la théorie kantienne de la liberté (Halle, Pfeffer, 1879). Le but de cette monographie est de présenter dans toute sa rigueur logique la théorie kantienne de la liberté intelligible, en la débarrassant des inconséquences que son auteur n'a pas su éviter. Falckenberg déclare résolument que le déterminisme des faits doit comporter des exceptions, si la liberté est un postulat indiscutable de la raison pratique. Le caractère intelligible ne peut, dans la doctrine de Kant, contenir la raison du caractère empirique; la liberté morale du premier eu suffit pas à expliquer la nécessité physique du second. On est en droit pourtant de demander à l'auteur si la liberté absolue qu'il revendique pour le caractère intelligible n'introduit pas dans la volonté le pur caprice ou le hasard. D'un autre côté, si le caractère empirique, autrement dit si les imperfections de notre être sensible ne sont pas les effets de notre libre volonté ou de noire caractère inteliigible, n'est-on pas condamné à en rejeter sur Dieu la responsabilité? Le travail de Falckenberg soulève bien des questions sans les résoudre : il a du moins le mérite de faire penser.

GUSTAV ROSKOFF : *Le sentiment religieux chez les peuples sauvages* (Leipzig, Brockhaus, 1880). On connaît la tentative de Lubbock dans son *Homme préhistorique* pour démontrer que les races primitives sont étrangères à toute religion. Au nom des faits mieux connus ou mieux interprétés, Roskoff soutient la thèse contraire. Il est intéressant de suivre dans le détail l'argumentation qu'il oppose à son adversaire.

A. THILO : *Courte histoire pragmatique de la philosophie*, (2e édition, en 2 volumes; Gotha, Schulze, 1880-1881). Thilo s'attache surtout aux doctrines originales, aux auteurs qui ont exercé une influence durable. Il écarte de son travail tout ce qui n'offre pas un intérêt philosophique proprement dit. Ni Xénophon, ni les représentants de la philosophie populaire avant et après Kant ne figurent dans cette histoire. Krause, Schopenhauer n'y sont que mentionnés. Thilo se complaît à retrouver chez les plus anciennes écoles les conceptions qui ont fait la fortune des philosophes modernes : l'idée de la matière sans aucune qualité, chez Anaximandre; du devenir absolu, de la raison inconsciente, de l'identité de la vie et du devenir, chez Héraclite; le principe de l'identité de l'être et de la pensée, de la finalité immanente, les preuves de l'unité de l'absolu, chez les Eléates; la réduction de la pensée au mouvement local chez les atomistes; enfin, chez Platon et Aristote, et surtout chez Plotin, des propositions et des théories qu'on croirait appartenir à l'idéalisme absolu de notre siècle. L'étude consacrée à Herbart, comme au maître de l'avenir, termine et couronne le livre.

GERHARDT : *Les écrits philosophiques de Leibniz* (4e volume, Berlin, Wedmann, 1880). Après avoir publié la correspondance, Gerhardt nous donne aujourd'hui les écrits philosophiques de Leibniz. La 2e partie du volume contient des opuscules encore inédits et reproduit, mais avec des corrections ou des additions importantes, des écrits déjà publiés. Citons particulièrement les deux lettres aux numéros 3 et 4, et les remarques

sur l'abrégé de la vie de M. Descartes; la réponse aux réflexions (nº 9), et les *Animadversiones in partem gener. Principiorum Cartesianorum.*

VOLKELT : *Les difficultés logiques que présente la formation des concepts les plus simples.* La théorie courante sur la formation des notions générales les fait sortir d'un travail de comparaison et d'abstraction qui réunit dans un même concept les caractères communs à une classe d'objets particulierset écarte les caractères différents. Mais que peut bien être, comme le remarque judicieusement Lotze dans sa *Logique*, un triangle et qui n'est ni équiangle, ni isocèle, ni scalène, qui n'est ni grand ni petit, qui ne possède ni angle droit, ni angle aigu, ni angle obtus. « La pensée du général n'est possible qu'autant qu'elle est associée à l'intuition du particulier. » Il faudrait, pour que le concept fût pleinement entendu, que l'esprit envisageât et écartât en même temps de la notion générale tous les caractères différents des objets, dont il ne veut affirmer que les caractères communs. A cette tâche ne pourrait suffire qu'un entendement intuitif. Former un concept, c'est par un acte indivisible de la pensée saisir, pour les distinguer, les qualités essentielles et peu nombreuses qui sont communes aux objets particuliers, et les qualités accidentelles et innombrables, qui varient de l'un à l'autre. Mais comment embrasser d'un seul coup d'œil tant de caractères différents? On peut dire, avec Wundt, que le concept rigoureux est comme un idéal de la pensée, que la faiblesse de notre entendement ne nous permet pas de réaliser complètement, et dont chaque esprit s'approche plus ou moins suivant le degré de sa culture. Dans la formation du moindre concept se manifeste ainsi l'opposition de notre double nature : de la connaissance sensible ou discursive, qui ne peut rien saisir que sous la loi du temps et de la succession, et de la connaissance rationnelle, qui veut envisager les choses d'un regard unique et, comme dit Spinoza, *sub specie æternitatis.* — Comment se fait-il maintenant que des concepts dont le sens est toujours si imparfaitement déterminé dans la conscience de chaque individu, que les mots par lesquels ils sont traduits suffisent à l'échange des pensées, au commerce des esprits? N'est-ce pas que ces mots provoquent chez ceux qui les entendent des processus inconscients et spontanés d'interprétation qui en déterminent dans chaque cas la véritable signification? L'analyse de l'opération la plus élémentaire de la pensée logique nous conduit ainsi aux résultats les plus inattendus, et nous montre la nécessité d'éclairer par la psychologie les problèmes soulevés par la pure logique.

A. DOERING : *Principes de logique générale.* 1re partie (Dortmund, Kœppen, 1880). L'auteur veut séparer nettement la logique de la théorie de la connaissance, ou, en d'autres termes, « la pensée théorique ou immanente de la pensée pratique ou transcendante. » Il ne réclame pour la logique d'autre fondement que la psychologie; mais il mêle à ce qu'il appelle la psychologie bien des considérations qui relèvent de la théorie de la connaissance.

H. WITTE : *La philosophie de nos grands poètes,* Essai sur l'his-

toire de l'idéalisme allemand. (Bonn, Weber, 1880). Les poètes n'ont pas moins contribué que les philosophes aux progrès de l'idéalisme allemand. « Le but de la philosophie allemande, comme dit Witte à la suite de Harms, est la conciliation et l'union des vérités positives et des vérités de la théologie. » Ce but est aussi celui que poursuivent les grands poètes de l'Allemagne, tels que Lessing et Herder, auxquels Witte consacre un premier volume. La doctrine de Spinoza, mais plus encore celle de Leibniz, inspire la poésie et la philosophie de Lessing. Witte regrette, avec Fr. Schlegel, que le génie de Lessing n'ait pas corrigé par son influence ce que la philosophie de Kant avait de trop étroit. Sans attendre autant de l'action de Herder, Witte fait très bien ressortir le prix des conceptions spéculatives de Herder. Il montre en particulier combien sa doctrine du progrès et de l'évolution universelle est différente de celle du moderne darwinisme, en ce sens qu'elle voit partout l'action de la pensée divine et ne croit rien pouvoir expliquer par le seul mécanisme.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

SALVADOR (Colonel Gabriel). *J. Salvador, sa vie, ses œuvres et ses critiques.* In-12, Paris, Calmann Lévy.

Dr VERNIAL. *Origine de l'homme d'après les lois de l'évolution naturelle.* In-8°. Paris, Germer Baillière.

MABILLE (Paul). *Controverses sur le libre arbitre au XVIIe siècle.* In-8°. Dijon, Jobard.

SIGWART. *Kleine Schriften.* 2 vol. in-8°. Mohr. Freiburg et Tübingen.

RÜMELIN. *Reden und Aussätze : neue Folge.* In-8°. Mohr.

B. ERDMANN. *Nachträge zu Kant's Kritik der reinen Vernunft.* Kiel. Lipsius et Tischer.

A. MOSSO. *Sulla Circolazione del sangue nel cervello dell' uomo : ricerche sfigmografice.* In-4°. Roma, Salviucci.

SICILIANI. *Riforme nello insegnemento della Pedagogia.* In-12. Torino.

N. FARNELLI. *L'insegnamento pubblico dei nostri tempi.* In-12. Roma, Forzani.

S. F. DE DOMINICIS. *La dottrina dell' evoluzione.* II. *Le forme et le leggi dell'evoluzione.* In-8°. Torino, Lœscher.

A. ASTURARIO. *Santa Catarina da Siena : osservazioni psico-patologiche.* In-12. Napoli, Morino.

A. ASTURARIO. *Saggi di filosofia morale.* In-12. Napoli, Morino.

Le propriétaire-gérant : GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Imprimerie Paul Brodard.

LA LOGIQUE DE J. STUART MILL

La Logique de Stuart-Mill est en honneur parmi nous. Traduite par M. L. Peisse, recommandée au public français par la brillante exposition qu'en a faite M. Taine dans son livre sur le *Positivisme anglais*, elle a obtenu un accueil qu'on pouvait à peine espérer pour un ouvrage de ce genre. Ce qui est la marque suprême et la consécration du succès, elle a été bientôt introduite dans l'enseignement : elle y fait loi ; elle complète, si elle n'a pas entièrement pris sa place, l'antique *Logique de Port-Royal*. Les causes de ce succès sont faciles à trouver. Sans parler de l'incontestable valeur de l'œuvre, de la précision, de la finesse, et même de la subtilité du logicien anglais, elle comblait une lacune en établissant la logique inductive, que Bacon n'avait fait qu'ébaucher. Tout imprégnée de l'esprit scientifique, pleine d'exemples empruntés aux sciences de la nature, absolument différente par l'allure générale, par le ton, par la manière de penser, des façons un peu lourdes et pédantesques de l'ancienne logique, par là même entièrement conforme aux tendances de l'esprit moderne, elle devait être accueillie en quelque sorte à bras ouverts par tous ceux qui consacrent quelque attention aux problèmes qu'elle traite. Même dans cette partie de son œuvre où il a eu des devanciers, et dont Aristote avait fait, semblait-il, son domaine inaliénable, dans la logique déductive, Stuart Mill a su garder son originalité. Il refait, à vrai dire, l'ancienne logique pour la mettre en harmonie avec la nouvelle : et il procède à cette reconstruction avec une modération mêlée de hardiesse, qui rassure en même temps qu'elle séduit. Comment son livre n'aurait-il pas eu tous les attraits de la nouveauté? Peut-être enfin sera-t-il permis de dire que la provenance étrangère de l'œuvre a été pour quelque chose dans le succès qu'elle a obtenu. On accueille volontiers, surtout chez nous, la vérité qui vient de loin. Un peu d'engouement a pu se mêler à la très légitime admiration qu'inspirait un travail

si considérable. Il n'est pas absolument sûr qu'un livre de logique de valeur égale ou même supérieure (la chose est possible), écrit par un Français, eût obtenu d'emblée l'accueil flatteur qu'a rencontré le *Système de logique* de Stuart Mill.

Il n'y a là rien à regretter : peut-être faut-il s'éprendre des doctrines pour les bien juger. Il faut pourtant que la critique ait son heure. Elle l'a eue en Angleterre, longtemps, à ce qu'il semble, après que la doctrine de Mill s'était imposée à l'enseignement public. M. Stanley Jevons, que les règlements de l'Université de Londres obligeaient à en faire le sujet de ses leçons, a fini, après dix ans d'étude, par en apercevoir les défauts : il a secoué vivement le joug et a consacré au *Système de logique* dans le *Contemporary Review* une série d'articles très étudiés et très solides qui forment un véritable réquisitoire, dénonçant l'enseignement de cette doctrine comme funeste à la jeunesse [1], et allant jusqu'à refuser à Mill les qualités d'esprit du logicien [2]. Ce jugement nous semble excessif en sa sévérité. En France, si l'on excepte les remarquables chapitres que M. Ch. Renouvier a joints à la nouvelle édition des *Essais de critique générale* (1er essai, t. II), et le livre de M. Taine, qui adopte, sauf quelques réserves, les principales conclusions du philosophe anglais, l'ensemble de cette logique n'a encore été l'objet d'aucune étude spéciale [3] : c'est cette étude que nous voudrions tenter en nous attachant d'abord à l'idée que Stuart Mill s'est faite de la logique déductive. A-t-il réussi, ou jusqu'à quel point a-t-il réussi dans sa tentative pour modifier les fondements de la déduction ? Faut-il abandonner définitivement le point de vue des anciens logiciens? Voilà les questions sur lesquelles il semble que la critique peut maintenant se prononcer.

L'entreprise présente plus d'une difficulté. L'exemple de William Hamilton, logicien de profession, si réputé parmi ses contemporains, qui semblait si sûr de lui, et pourtant si vivement critiqué par

1. « During the last ten years the conviction has gradually grown upon my mind that Mill's authority is doing immense injury to the cause of philosophy and good intellectual training in England. Nothing surely can do so much intellectual harm as a body of thorougly illogical writings, which are forced upon students and teachers by the weight of Mill's reputation, and the hold which his school has obtained upon the universities. » (*The Contemporary Review*, décembre 1877, p. 169.)

2. « Mill's mind was essentially illogical... (*Ibid.*) To sum up, there is nothing in logic which he has not touched, and he has touched nothing without confounding it. » (*Ibid.*, p, 170.)

3. Il faut ajouter, depuis que cet article est écrit, une intéressante et forte étude publiée ici même sur la *Valeur du syllogisme*, par M. Paul Janet (*Revue philos.* du 1er août 1881), et qui examine une des questions traitées par Mill. Nous y reviendrons plus loin.

Stuart Mill, convaincu, au dire de ce dernier, de tant d'erreurs ou de contradictions, et, à ce qu'il semble, mis en pièces par une implacable dialectique, est bien fait pour donner à réfléchir aux plus téméraires. Mill lui-même, à la vue des ruines qu'il amoncelle dans sa critique de Hamilton, est comme effrayé de son œuvre. Comme Scipion devant Carthage, il fait un retour sur lui-même et ressent une véritable défiance à l'égard de la pensée humaine en général, et même de sa propre pensée. « La vue d'un spectacle pareil chez un penseur d'une si grande force est bien propre à nous faire désespérer de notre propre intelligence et de celle de tous les hommes, et douter de la possibilité d'atteindre la vérité sur les sujets les plus compliqués de la pensée [1]. » Il est permis de rappeler ces paroles et de les invoquer comme excuse d'erreurs probables au moment où l'on ose, avec toute la liberté comme avec le respect qui convient, discuter les opinions de Stuart Mill lui-même.

I

L'idée fondamentale de la logique de Mill, c'est qu'il faut ramener la logique aux faits et à l'expérience, que, de l'aveu de tout le monde, l'ancienne logique avait beaucoup trop dédaignés. Pour atteindre ce but, Mill ne voit rien de mieux que de faire disparaître ce qui avait été pour les anciens logiciens l'élément essentiel de toutes les opérations logiques : l'idée générale ou le concept.

Depuis Socrate et Aristote, c'était un axiome incontesté qu'il n'y a de science que du général, les faits particuliers étant trop mobiles et fugitifs pour servir d'assise à la science. Stuart Mill dirait plutôt : Il n'y a de science que du particulier, car le particulier seul est réel. La logique étant définie par lui la science de la preuve, il s'agit de considérer les faits en tant qu'ils servent à se prouver les uns les autres. Ce qui fonde la certitude de la logique, telle qu'il l'entend, c'est qu'elle prend les faits pour point de départ [2] et ne les perd pas de vue un seul instant. Pour expliquer la rigueur de ses procédés, il faut exclure impitoyablement tout ce qui n'est pas directement donné dans la réalité. Les faits ne seront pas représentés dans l'esprit par des intermédiaires : ils auront seuls une vertu efficace ; ils ne recourront pas à des mandataires, mais ils feront eux-mêmes leurs propres affaires. Ce n'est pas l'esprit, pourrait-on dire sous une forme paradoxale, mais qui exprime bien la pensée de Mill, qui

1. *Philosophie de Hamilton*, ch. XVIII, p. 401, trad. Cazelles.
2. *Log.*, I, 2, 1, *etc.*

avec les faits institue la science : ce sont les faits qui, dans l'esprit, font la science, s'ordonnent d'eux-mêmes, d'après leur nature propre, en science et en preuve. L'idée ou le concept est un intermédiaire suspect et superflu dont il faut se passer. C'est dans l'ordre logique une tentative analogue à celle qui dans l'ordre économique veut, par la suppression des intermédiaires, rapprocher le consommateur et le producteur.

On ne peut dire que ce soit une logique réaliste, parce que ce mot a été historiquement employé pour désigner une conception tout opposée : mais c'est une logique *réelle*, qui porte sur des choses, non sur des idées. C'est ce que veut dire Stuart Mill quand il appelle la logique telle qu'il l'entend *logique de la vérité*, par opposition à la *logique de la conséquence* (*consistency* [1]).

Il est bien entendu que les *faits* dont il est ici question ne sont pas des réalités extérieures à l'esprit, des choses en soi. M. Spencer seul osera pousser le réalisme jusque-là. Pour Mill, ce sont seulement les sensations ou les images produites immédiatement en nous au contact des choses [2], en un mot, les équivalents ou les approximations les plus exactes que nous ayons des choses elles-mêmes. Si disposé qu'on soit à se rapprocher de la réalité, personne, et Stuart Mill moins que personne, ne peut songer à faire abstraction totale de l'esprit. Les faits ne sont que des états de conscience. Mill est et demeure le fidèle disciple de Berkeley. Mais, en tant que ces états de conscience sont immédiats et premiers, qu'ils sont donnés et concrets, on peut les prendre pour les choses mêmes, et surtout les distinguer des créations ou combinaisons ultérieures que l'esprit forme en les unissant entre eux.

Voilà le principe de la logique telle que la conçoit Mill. C'est faute d'avoir bien compris ce point, c'est pour avoir envisagé soit les idées, comme entités distinctes des phénomènes, soit les mots, que les scholastiques, et après eux Locke et Condillac, ont empêché la logique de faire aucun progrès : la théorie des idées générales « a empoisonné toute l'ancienne logique. » — Ce n'est pas à dire pourtant qu'il n'y ait rien à garder des travaux de tous les anciens penseurs. Sans connaître les véritables conditions et le véritable but de la logique, ils l'ont fondée et constituée, et on peut la conserver telle qu'ils l'ont faite, mais en l'interprétant autrement. Ils ont fait la logique à peu près comme les alchimistes ont été les précurseurs de la chimie.

1. *Système de logique*, l. II, ch. III, 9, trad. Peisse. Cf. *Phil. de Hamilton*, ch. XX, p. 442, 448.
2. *Log.*, I, 3, 7. Cf. II, 2, 3, note.

Par suite, il s'agit moins pour Stuart Mill de créer de toutes pièces une logique nouvelle que d'expliquer autrement l'ancienne : il faut la retrouver en partant d'un point différent. D'autres penseurs de sa nation, M. Herbert Spencer par exemple, voudront supprimer entièrement la logique : Mill n'est pas si radical. A sa manière, il est conservateur : le passé a du bon qu'il veut garder. Il se propose en fin de compte de concilier l'ancienne logique avec l'empirisme et de la traduire en termes nouveaux.

Voyons comment il a exécuté ce projet. Le point de vue qu'on vient d'indiquer va se retrouver, pour les modifier profondément, dans la théorie des termes, des propositions et du raisonnement.

Les concepts ou idées générales, de quelque manière qu'on les entende, soit qu'on les explique à la façon des réalistes, ou des conceptualistes, ou même des nominalistes, ne sont rien.

Psychologiquement, on ne pense pas par concepts. On peut mettre au défi qui que ce soit de citer un seul cas où il découvre en soi-même une idée véritable, c'est-à-dire la représentation d'une chose en général, abstraction faite de toute image concrète, de tout élément emprunté directement ou non à l'expérience. Comment avoir l'idée d'un homme qui ne serait « ni grand ni petit, ni gras ni maigre, ni blanc ni noir, ni homme ni femme, ni jeune ni vieux, mais à la fois tout cela, et rien de tout cela [1]? » On ne pense rien quand on croit penser de telles choses, et, chaque fois qu'on pense quelque chose, des images concrètes se présentent à l'esprit : Hamilton lui-même l'a expressément reconnu[2]. L'objet véritable de la pensée, ce n'est pas l'homme ou le cheval, mais un homme ou un cheval. Seulement la représentation de cet homme ou de ce cheval offre simultanément à l'esprit un grand nombre de caractères : de ces caractères, les uns sont semblables à ceux que possèdent les autres hommes et les autres chevaux, les autres appartiennent en propre à l'homme ou au cheval qui est actuellement l'objet de la pensée. Par l'effet d'habitudes contractées à la suite d'un très grand nombre d'expériences, l'esprit est capable de fixer son attention uniquement sur les premiers et de laisser les autres dans l'ombre. Les premiers se détachent du groupe et font saillie; les autres restent modestement à l'écart. « En conséquence, à proprement parler, nous n'avons pas de concepts généraux : nous n'avons que des idées complexes d'objets au concret [3]. » Quelle que soit la représentation particulière que l'imagination évoque, ce sont toujours

1. *Phil. de Hamilton*, ch. XVII, p. 365.
2. *Ibid.*, p. 364.
3. *Ibid.*, p. 371.

les mêmes caractères, en raison, objectivement, de leur constance chez tous les individus réels, subjectivement, de l'habitude correspondante à cette constance, qui apparaissent au premier rang. « La seule réalité qu'il y a dans le concept, c'est que, de façon ou d'autre, nous devenons aptes, et nous sommes amenés, non seulement une fois et par accident, mais dans le cours ordinaire de nos pensées, à porter une attention spéciale et plus ou moins exclusive sur certaines parties de la présentation des sens ou de la représentation de l'imagination dont nous avons conscience [1]. » En d'autres termes, l'unité de ce groupe d'images ou de sensations qui forment l'idée générale n'est pas l'œuvre réfléchie de l'esprit : elle n'y est même pas représentée comme objet distinct de conscience. Cette unité est dans les choses : ou du moins (car il faut toujours finir par l'exprimer en termes de conscience) elle n'est représentée dans l'esprit que par une habitude. Cette habitude est en nous, mais nous n'y pensons pas ; l'esprit en est possédé et agit sous son influence, sans la connaître; elle ne se manifeste que par ses actes, c'est-à-dire en ramenant constamment au premier rang les mêmes parties de différents touts. Par elle-même, elle ne compte pas comme objet de pensée : elle s'efface, son office achevé, comme un valet quand il a introduit les visiteurs.

Cette habitude s'incarne en quelque sorte dans le nom. C'est le nom qui, inséparablement associé aux diverses qualités qui sont communes à plusieurs êtres, les ramène au premier plan dans chaque représentation particulière. On voit par là quel est le rôle des noms : c'est précisément celui de l'habitude qu'on vient de définir. Les nominalistes ont souvent exagéré l'importance des noms en leur attribuant je ne sais quel mystérieux pouvoir analogue à celui que d'autres prêtaient aux idées. Rien de plus absurde que de supposer, comme Condillac a paru le faire, que les noms puissent penser pour nous [2]. Le nom n'est qu'un phénomène introducteur, qui disparaît quand il a aidé à détacher d'une représentation particulière les qualités communes à plusieurs êtres. Ces derniers phénomènes sont les seuls objets de la conscience, les seuls agents, les seuls ressorts de l'activité intellectuelle.

Par suite, en logique, il faudra renoncer à parler des idées et ne s'occuper que des noms. Par la même raison, on devra écarter les expressions qui impliquent la réalité de l'idée comme chose distincte, la *compréhension* et l'*extension*. Une idée ne comprend rien et ne s'étend à rien, puisqu'elle n'est rien. Seuls, les termes de

1. *Phil. de Ham.*, ch. XVII, p. 378.
2. *Log.*, II, 2, 2.

connotation et de *dénotation* devront être employés : l'un exprime seulement ce fait qu'un sujet possède certains attributs; l'autre désigne les sujets qui possèdent les mêmes attributs. Il suit de là que « la signification des mots n'est pas dans ce qu'ils dénotent, mais dans ce qu'ils connotent [1]. »

Cette théorie des noms exige une transformation radicale de la théorie du jugement ou de la proposition. Il est absurde de dire que juger c'est faire entrer une chose ou une idée dans une autre idée, c'est-à-dire dans une classe ou un genre. Quand je dis : « Le feu cause la chaleur, je n'entends pas affirmer que mon idée du feu cause mon idée de la chaleur; autant vaudrait dire que bêcher la terre, c'est mettre une idée dans une autre idée [2].... « Les noms ne sont pas destinés seulement à faire concevoir aux autres ce que nous concevons, mais aussi à les informer de ce que nous croyons. Or, lorsque j'emploie un nom pour exprimer une croyance, c'est de la croyance à la chose, et non de la croyance à mon idée de la chose, que j'entends parler [3]. »

D'ailleurs, s'il en était autrement, il faudrait au préalable avoir fait provision de concepts; mais comment former un concept sans juger [4]? Et « si la solution du débat entre Copernic et Ptolémée eût dépendu de la question de savoir si nous *concevons* la terre en mouvement et le soleil au repos, ou le soleil en mouvement et la terre au repos, je suis bien sûr que la victoire serait restée à Ptolémée [5]. »

Psychologiquement, juger, c'est affirmer qu'un fait ou un groupe de faits est dans la réalité accompagné d'un autre fait ou d'un autre groupe de faits. Quand je dis : L'eau rouille le fer, j'entends simplement exprimer que l'un des phénomènes accompagne l'autre. Ce qui est affirmé dans toute proposition, ce qui est le *fundamentum relationis*, ce n'est pas une ressemblance entre les idées, mais une relation objective entre les faits, tantôt une coexistence, tantôt une succession, ou une causation, ou une ressemblance [6], toujours quelque chose que l'esprit constate, mais qui est sans lui. Ici encore, c'est la réalité ou ce qui dans l'esprit en est l'équivalent, qui est le seul objet de la conscience.

Par suite, en logique, il faudra cesser d'envisager les termes comme se contenant les uns les autres : les cercles d'Euler représentent fort mal les opérations de l'esprit. D'abord il est absurde

1. *Log.*, I, 2, 5.
2. *Log.*, I, 5, 1.
3. *Log.*, I, 2, 1.
4. *Log.*, I, 5, 1.
5. *Phil. de Hamilton*, ch. XVIII, p. 404.
6. *Log.*, I, 5, 6.

d'interpréter les propositions en extension [1]. Quand je dis : Les hommes sont mortels, je ne veux pas entendre que l'espèce humaine fait partie du genre mortel, mais bien que l'attribut mortel fait partie de ceux que possèdent les hommes. Tout au moins faudrait-il interpréter la proposition en compréhension : « on peut bien écrire les propositions et les raisonnements en extension, mais on les comprend toujours en compréhension [2]. » Mais c'est encore mal s'exprimer que de dire : L'idée d'homme contient l'attribut mortel. Ce qui est vrai, c'est que les attributs connotés par le mot homme et les attributs connotés par le mot mortel sont toujours donnés ensemble, que la mortalité réelle accompagne toujours les attributs réels de l'homme [3]. Comme le nom exprime des attributs qui sont toujours donnés ensemble, la proposition exprime deux collections d'attributs qui ne vont pas l'une sans l'autre.

Un point qu'il importe de noter, c'est que, dans cette théorie, il est impossible de faire abstraction de la croyance : juger, avant tout, c'est croire. L'ancienne logique pouvait, comme les mathématiques, considérer les idées dans l'esprit à titre de simples pensées, et quelle que soit la réalité extérieure. Mais puisque, pour Stuart Mill, les concepts ne sont rien, puisque le véritable objet de la pensée ce sont les phénomènes extérieurs, la croyance ne peut plus être un seul instant négligée : car c'est par la croyance que les phénomènes représentés dans l'esprit sont connus comme extérieurs et réels. Il est donc impossible « de séparer l'idée du jugement de l'idée de la vérité du jugement [4] ». La croyance est l'équivalent subjectif de la réalité objective. Ce n'est pas que Mill considère la logique comme ayant pour mission de déterminer la nature et les conditions de la croyance; c'est là un des plus difficiles problèmes de la métaphysique [5]. Il ne s'attache qu'aux croyances concrètes, à la croyance formée, de quelque manière que ce soit, aux choses crues. Par cette théorie, qui est une conséquence rigoureuse de ses principes, l'idée même de la logique est complètement bouleversée : la logique n'est plus une science formelle, ou du moins il faut distinguer la logique de la conséquence (*consistency*), qui a pour objet les rapports des idées entre elles, et la logique de la vérité, qui a pour objet les choses elles-mêmes, qui ne distingue pas la matière et la forme, et qui est seule intéressante [6].

1. *Phil. de Hamilton*, ch. XVIII, p. 411.
2. *Ibid.*, p. 413.
3. *Log.*, I, 5, 4.
4. *Philos. de Hamilton*, ch. XVIII, p. 398.
5. *Log.*, I, 5, 1.
6. *Phil. de Ham.*, ch. XX, p. 432, 448.

La théorie du raisonnement doit, à son tour, être transformée. Si l'on admet avec les anciens logiciens que la conclusion d'un syllogisme est tirée de la majeure, comment répondre à ceux qui signalent dans tout syllogisme une pétition de principe ? Car il est évident que la proposition générale : *Tous les hommes sont mortels*, n'est vraie que si la proposition particulière : *Le duc de Wellington est mortel*, l'est aussi. Non pas sans doute qu'en exprimant la première on *sache* que la seconde est vraie [1], mais on l'*affirme*, et le paralogisme est évident à apporter en preuve de la mortalité d'un homme une assertion générale qui la présuppose. Puisque la proposition générale n'est vraie objectivement, absolument parlant, que si la particulière l'est aussi, on n'a pas le droit de l'affirmer tant qu'on ne sait pas si cette dernière est vraie, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas résolu la question qu'elle doit servir à résoudre. Les observations du passé, les notes qu'on a prises sous la dictée de l'expérience ne peuvent pas d'elles-mêmes contenir l'avenir, à moins de supposer que le carnet où elles sont consignées « ne soit écrit, comme le Coran, avec une plume de l'archange Gabriel [2]. »

De plus, si le raisonnement est une manière de montrer qu'une notion est une partie d'une autre notion, on ne peut comprendre que le rapport entre deux notions également présentes à l'esprit, insaisissable à la conscience immédiate, puisse être découvert à l'aide d'une troisième. « A, B, C sont trois concepts, et nous sommes supposés connaître que A est une partie de B, B une partie de C; mais, jusqu'à ce que nous mettions ces deux propositions ensemble, nous ne savons pas que A est une partie de C. Nous avons perçu B en C intuitivement par comparaison directe : mais qu'est-ce que B? Par supposition, B est, et on perçoit qu'il est, A plus quelque chose. Nous avons donc perçu par intuition directe que A plus quelque chose est une partie de C, sans percevoir que A est une partie de C [3]. »

Psychologiquement, il n'est pas vrai que pour arriver à cette proposition : Le duc de Wellington est mortel, la pensée soit obligée de passer par cette proposition : Tous les hommes sont mortels. Si l'on va au fond des choses, une observation attentive découvre que quand nous affirmons la première de ces propositions, c'est simplement parce que nous nous rappelons la mort de certains individus, Jean, Thomas, etc. La véritable raison de notre assertion, les vrais garants au témoignage desquels la pensée se réfère, ce sont, ici

1. *Log.*, II, 3, 2, note.
2. *Log.*, II, 3, 3.
3. *Phil. de Hamilton*, ch. XIX, p. 417.

comme précédemment, les faits concrets que la mémoire a conservés et que l'imagination représente. Ces faits sont la condition nécessaire et suffisante de l'inférence : la proposition générale n'ajoute pas un iota à la preuve. Cela est si vrai [1] que les enfants « qui ne généralisent pas » savent inférer : ils ne s'approchent plus du feu qui les a une fois brûlés.

Au surplus, on n'infère jamais que du particulier au particulier, et non du général au particulier : « Ce n'est pas seulement la matrone de village qui, appelée en consultation pour l'enfant du voisin, prononce sur la maladie et sur le remède d'après le souvenir et sur la seule autorité du cas semblable de sa Lucie. Nous faisons tous de même toutes les fois que nous n'avons pas pour nous guider une maxime définie; et si notre expérience est très étendue, et si nous conservons fortement nos impressions, nous pouvons acquérir ainsi une très grande justesse et solidité de jugement, que nous serions incapables de justifier et de communiquer aux autres... Un vieux militaire, d'un seul coup d'œil jeté sur le terrain, est en état de ranger ses troupes dans le meilleur ordre, quoique, s'il n'a guère d'instruction théorique et s'il n'a pas eu souvent à se rendre compte de ce qu'il a fait, il n'ait peut-être jamais mis dans sa tête un seul théorème concernant les rapports du terrain et de la disposition des troupes. Mais son expérience des campements, dans des circonstances à peu près semblables, a laissé dans son esprit quantité d'analogies vives, indéterminées, non généralisées, dont les mieux appropriées, se présentant d'elles-mêmes à l'instant, lui suggèrent l'arrangement convenable... Tout le monde connaît le conseil donné par lord Mansfield à un homme d'un très bon sens pratique, qui, ayant été nommé gouverneur d'une colonie, avait, sans expérience des affaires judiciaires et sans connaissance du droit, à y présider une cour de justice. Le conseil était de donner sa décision résolument, car elle serait probablement juste, mais de ne s'aventurer jamais à en exposer les raisons, car elles seraient presque infailliblement mauvaises. Dans les cas de ce genre, qui ne sont nullement rares, il serait absurde de supposer que la mauvaise raison est le principe de la bonne décision. Lord Mansfield savait que les raisons auraient été nécessairement, en ce cas, des raisons imaginées après coup, le juge étant, en fait, uniquement guidé par les impressions d'une expérience antérieure, impressions non formulées en maximes générales : et que, s'il essayait d'en formuler quelqu'une, il échouerait inévitablement [2]. »

1. *Log.*, II, 3, 3.
2. *Log.*, II, 3, 3.

Quel est donc le rôle de la proposition générale? Ce rôle est double ou triple, si nous comprenons bien la pensée de Mill, qui ne nous paraît pas avoir ici sa précision ordinaire, et qui présente pêle-mêle comme identiques des considérations que l'analyse doit distinguer. Tantôt la proposition générale est un simple garde-notes, un registre, un memorandum, résumant les divers cas particuliers observés par nous, mais sans y rien ajouter : « Mon père et le père de mon père, A, B, C, et un nombre infini d'autres hommes *étaient mortels*, ce qui n'est en d'autres termes que l'énonciation du fait observé qu'ils sont tous morts [1]. » Tantôt elle n'est plus une simple énumération abréviative d'un groupe de faits : elle représente une inférence faite dans le passé d'après des faits observés, mais en quelque sorte une fois pour toutes, de sorte qu'il ne s'agit plus que de savoir si oui ou non elle s'applique à un cas donné. Elle n'apporte plus comme tout à l'heure les matériaux pour faire l'inférence, mais l'inférence déjà faite : elle est alors analogue à une loi prescrite par un législateur et qu'il s'agit d'interpréter pour voir si elle s'applique à un cas particulier : elle sert à distinguer les cas où des faits « parurent garantir la vérité d'une inférence donnée ». Cette proposition : Tous les hommes sont mortels, indique que nous avons eu une expérience tendant à prouver que les attributs connotés par le mot homme sont une marque de mortalité... « Tout ce que nous inférons du mémorandum, c'est notre croyance antérieure (ou celle de ceux qui nous ont transmis la proposition) à l'égard des conclusions que cette expérience pouvait garantir [2]. » Tantôt enfin l'acte de généralisation n'est plus dans le passé, mais dans le présent, et il a pour effet de nous prémunir contre toute erreur, de nous mettre en garde contre notre précipitation. Le principe général étant plus étendu que la proposition particulière, « l'esprit est porté, sans en avoir conscience, à accorder plus d'attention au procédé lui-même et à peser avec plus de soin la valeur de l'expérience invoquée comme fondement de l'inférence. » Mais surtout, s'il s'agit d'un cas particulier, nous pouvons être emportés par la passion et n'y pas regarder d'assez près : nous y regarderons à deux fois s'il s'agit de porter un jugement sur toute une classe de faits. Par exemple, on pouvait penser peut-être au temps de Marc-Aurèle, d'après la vie des Antonins, que Commode serait un bon empereur ; mais qui aurait osé dire d'une manière générale : Les empereurs romains sont bons? Le souvenir de Néron et de Domitien aurait aussitôt protesté [3]. De même,

1. *Log.*, II, 3, 6.
2. *Ibid.*, II, 3, 4.
3. *Log.*, II, 3, 5.

il suffit souvent de donner la forme générale à une proposition pour en découvrir la fausseté. C'est donc là une sorte de contre-épreuve par laquelle il est toujours possible, souvent utile, nécessaire même, quand on veut avoir l'assurance d'une parfaite exactitude scientifique, de faire passer les inférences. Seulement il faut remarquer que, même alors, le cas particulier n'est pas *inféré de* la proposition générale mais des premières expériences. Le nerf de la preuve, la garantie se trouve, non dans cette proposition, en tant que générale, mais, ici comme partout, dans les *faits*, les *choses* qu'elle résume. Au fond, c'est la même chose de dire d'après les cas particuliers observés : Le duc de Wellington est mortel, ou : Tous les hommes sont mortels. Les deux affirmations sont contemporaines et égales; l'une n'est pas fille de l'autre : elles sont sœurs. « Si de l'observation et de l'expérience on peut conclure à un fait nouveau, on peut par cela même conclure à un nombre infini de ces mêmes faits [1]. » — « Un homme donne six sous du même droit qu'il dispose de toute sa fortune; mais il n'a pas besoin, pour faire légalement le moins, d'affirmer formellement son droit de faire le plus [2]. » En un mot, de quelque manière qu'on comprenne le rôle de la proposition générale, elle n'est pas une partie nécessaire de la preuve : le raisonnement se réduit toujours à une inférence du particulier au particulier : et les faits réels observés dans l'expérience sont les seuls agents de la démonstration.

Par suite, en logique, on devra renoncer à dire que la conclusion est *tirée* de la majeure : il faudra dire qu'elle est obtenue *conformément* à la majeure [3].

Par là, on comprend que le syllogisme est théoriquement légitime, pratiquement utile; il a donc sa place marquée dans la logique de la vérité comme dans la logique de la conséquence.

Mais il n'y doit occuper qu'une place subalterne. Il n'est pas en effet une forme particulière de raisonnement : il n'est qu'un cas de l'induction. Il ne sert qu'à s'assurer que l'inférence inductive a été bien faite; il légalise le raisonnement, il est une « sûreté collatérale ».

Enfin il ne faut plus dire que le syllogisme repose sur ce principe que ce qui est vrai d'une classe peut être affirmé (ou nié) de tout ce qui est renfermé dans la classe; le *dictum de omni et nullo* n'est pas le principe du syllogisme. Le vrai principe est celui-ci :

1. *Log.*, II, 3, 5. Cf. 7.
2. *Ibid.*, II, 3, 8.
3. *Log.*, II, 3, 4.

Deux choses qui existent constamment avec une troisième coexistent entre elles, ou encore : Un signe du signe est un signe de la chose signifiée : *nota notæ est nota rei ipsius* [1].

II

La logique de Mill, on le voit, se rattache très-étroitement à diverses théories psychologiques soutenues par ce philosophe : il faudra donc, pour apprécier la valeur de cette logique, commencer par l'examen de la psychologie sur laquelle elle repose.

On doit d'abord accorder à Stuart Mill que nulle idée générale ne se présente à la conscience sans un cortège d'images concrètes ; mais il reste à savoir s'il n'y a jamais dans la conscience que ce cortège d'images. On peut à la rigueur distinguer deux sortes de généralisations. L'une, confuse et vague, ne consiste que dans le rapprochement et la juxtaposition de certaines images qui se détachent d'un tout concret dont elles font partie, sans autre raison qu'une habitude contractée : c'est celle que Mill a décrite. A vrai dire, nous généralisons souvent ainsi, et il est probable que les animaux ne généralisent pas autrement : c'est en ce sens du moins qu'on peut dire avec Stuart Mill qu'ils généralisent [2]. Mais n'y a-t-il pas d'autres cas où, nous représentant les mêmes images de la même manière, nous avons en outre le sentiment, nous savons que ce sont les mêmes qui reparaissent chaque fois, qu'elles forment un tout, une classe? Nous ne les pensons plus seulement alors comme juxtaposées, mais comme unies par un lien permanent, comme formant un groupe qui demeure le même à travers les divers moments du temps. Elles sont la matière du concept, mais il y a aussi une forme qui n'est pas moins nécessaire pour que le concept existe, il y a un type, une règle invariable d'après lesquels nous assemblons les diverses parties dont il se compose, qui survit aux assemblages que nous formons, qui est d'une autre nature et d'un autre ordre. Ce qui constitue le concept, ce n'est pas seulement le fait que les images apparaissent ensemble : c'est l'idée qu'elles forment une classe, un groupe ou genre défini, définitif et définissable. Il faut bien que nous ayons par devers nous une règle ou un type puisque, dans la définition, nous traçons les limites du concept, puisque nous repous-

1. *Log.*, II, 2, 3. *Phil. de Hamilton*, ch. XIX, p. 419.
2. *Phil. de Hamilton*, ch. XVII, p. 378.

sons certaines images, que nous en accueillons d'autres, que nous distinguons celles qui en font toujours partie et celles qui n'y entrent que par accident, quel que soit d'ailleurs le nombre de ces éléments, et qu'il faille ou non n'y considérer que des propriétés essentielles, comme celles qu'expriment les jugements analytiques, ou reconnaître des qualités accessoires, comme celles que traduisent les jugements synthétiques. La grande raison de Mill, fidèle, il est vrai, à ses principes empiriques, pour ne pas tenir compte de ce lien, de ce caractère de permanence, c'est qu'en lui-même il n'est pas objet de sensation. Mais ce n'est qu'un rapport, et comme l'avait fort bien vu Hamilton [1], injustement critiqué par Mill sur ce point, un rapport ne saurait être représenté dans l'imagination. Mais de ce qu'il n'est pas une présentation directe des sens, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit rien : et Mill, qui reconnaît des relations comme objets de pensée, ne saurait le soutenir. Ce lien est dans l'esprit; on peut même dire qu'il est, en un sens, dans les choses : car les éléments de nos concepts ne sont juxtaposés dans l'esprit que parce que les phénomènes qu'ils expriment sont simultanés dans la réalité. Nous traduisons cette union réelle à notre manière; l'idée est l'équivalent subjectif de la loi objective qui préside à l'apparition des phénomènes.

Sur la nature et l'origine de ces concepts, diverses explications peuvent être proposées. On peut concevoir que l'esprit, au contact des choses, les trouve ou les retrouve, par intuition ou par réminiscence, de façon à les appliquer ensuite aux choses sensibles ou même à les substituer complètement aux choses sensibles, comme des vérités plus hautes et plus sûres. Telle était la doctrine de Platon. On peut concevoir que les choses sensibles soient non seulement l'occasion à propos de laquelle l'esprit les connaît, mais une condition nécessaire; l'esprit les découvrirait, les démêlerait peu à peu dans les choses elles-mêmes, de façon à entrer lentement en possession de ce qui lui appartient, les trouvant dans les choses parce qu'il s'y trouve lui-même, ressaisissant ce qui est à lui, à peu près comme l'insensé ou l'homme ivre qui revient à la raison : telle est l'opinion d'Aristote. On peut concevoir que l'esprit, pour imposer aux choses ses lois *à priori*, se rende compte de l'application qu'il fait de ses lois à chaque groupe de sensations données, dégage la règle suivant laquelle il les construit, le mode ou, pour parler comme Pythagore, le nombre d'après lequel il les combine, ce mode, ce nombre, ou cette règle, ce *monogramme* ou ce *schème* étant à la fois distinct des images sensibles et des pures idées de la raison, et

1. *Phil. de Hamilton*, ch. XVII, p. 368.

intermédiaire entre les unes et les autres : telle paraît avoir été la pensée de Kant dans sa théorie du *schématisme* de l'entendement pur [1]. On peut même concevoir, à un point de vue purement empirique, que chaque objet laisse dans l'esprit une sorte d'empreinte, et que, d'une multitude d'empreintes semblables laissées par une multitude d'objets semblables, il naisse une empreinte unique qui en soit comme la résultante, à peu près comme dans les expériences de M. F. Galton où vingt portraits de personnes d'une même famille superposés dans l'appareil du photographe donnent le type de cette famille : il doit être seulement entendu que ce type ou cette résultante n'est pas uniquement la loi inconnue et aveugle d'après laquelle les images se produisent et se groupent dans l'esprit : cette loi du moins tombe elle-même sous les prises de la conscience ; elle n'est pas la cause invisible et présente de la juxtaposition des images, mais la loi connue et reconnaissable qui préside à leur groupement. L'esprit ne reconnaît pas seulement les choses semblables après qu'elles lui sont apparues : il sait qu'elles sont semblables et par quoi elles se ressemblent.

Sur la valeur objective de ces concepts, on peut aussi soutenir diverses opinions. On peut croire avec Platon et Aristote qu'ils sont la vraie réalité et existent plus et mieux que les choses sensibles elles-mêmes, qui n'en seraient qu'une ombre affaiblie. On peut croire avec Kant qu'ils n'existent que dans l'esprit, qu'ils sont imposés *à priori* aux choses sensibles, et que les choses ne pourraient s'y soustraire sans cesser d'être intelligibles. On peut croire enfin plus modestement que ce sont des symboles appauvris et diminués, que l'esprit substitue à la complexité des choses sensibles. L'essentiel est de remarquer que, dans tous les cas, les concepts sont des créations de l'esprit, que l'esprit, en les formant, s'affranchit de la réalité, soit pour la dépasser, soit pour l'égaler, soit pour la remplacer : il travaille pour son compte ; les concepts sont sa chose, et, une fois qu'il les a formés, il n'a plus à s'occuper de ce qui lui est étranger. Voilà ce qui suffit à la logique et ce qui lui est nécessaire. C'est une des meilleures remarques de Stuart Mill que la logique n'a pas à s'occuper des questions de métaphysique. Elle demande cependant soit à la psychologie, soit à la théorie de la connaissance ou à la métaphysique, qu'il soit accordé que le concept est par lui-même

1. « Le concept du chien, par exemple, désigne une règle par laquelle mon imagination peut se représenter d'une manière générale la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque forme particulière que m'offre l'expérience, ou même quelque image possible que je puisse montrer *in concreto*. » (*Crit. de la raison pure*, II, 1, p. 202, t. I, trad. Barni.)

quelque chose; qu'en fait nous pensons l'universel. Ce point accordé, elle existe. Si on le lui refuse, elle disparaît.

Cependant Mill l'a refusé et a constitué une logique. C'est qu'il ne l'a refusé qu'en paroles, et après avoir dit expressément que « nous ne pensons pas par concepts » il ramène comme à la dérobée, ces concepts qu'il a prétendu exclure, et dont le logicien ne peut se passer. Rien ne mettra mieux en lumière cette inconsistance de la pensée de Mill que la discussion qu'il eut, sur ce point, avec M. Herbert Spencer. M. Spencer, poussant jusqu'à ses extrêmes conséquences le principe posé par Mill, a refusé de reconnaître aux concepts, même tels que les entend Mill, aucun rôle dans le travail de la pensée. Pour lui, l'idée d'homme par exemple, dans le paradigme ordinaire du syllogisme, n'apparaît pas dans la pensée. On ne pense pas aux qualités communes à tous les hommes quand on dit que Socrate est homme, car Socrate ne possède pas *les mêmes* attributs que ceux qui sont connotés par le mot homme, mais seulement des attributs exactement *semblables*[1] : l'humanité doit être considérée comme un attribut différent dans chaque homme différent. En d'autres termes, il n'y a plus du tout d'idée générale, mais seulement des faits particuliers; ce sont bien cette fois les choses réelles, et elles seules, qui sont l'objet de la pensée. Mais Stuart Mill ne veut pas aller jusque-là. « Tout nom général, dit-il, abstrait ou concret, dénote ou connote une ou plusieurs ressemblances (entre les sensations produites en nous par les objets extérieurs). On ne niera probablement pas que, si cent sensations sont absolument semblables, on devra dire que leur ressemblance est *une* ressemblance, et non qu'elle consiste en cent ressemblances qui se ressemblent l'une à l'autre. Les choses comparées sont multiples, mais ce qui leur est commun à toutes doit être considéré comme unique, de même précisément que le nom est conçu comme un, quoiqu'il corresponde à des sensations de son numériquement différentes, chaque fois qu'il est prononcé. Le terme général homme ne connote pas les sensations dérivées en une fois d'un homme et qui, évanouies, ne peuvent pas plus revenir que le même éclair. Il connote le type général des sensations constamment dérivées de tous les hommes, et le pouvoir (toujours un) de causer les sensations de ce type[2]. »

Ainsi, tout à l'heure le nom ne servait qu'à évoquer les images concrètes : à présent, il désigne non plus ces images, mais la ressemblance constante que les groupes d'images présentent entre eux.

1. *Principes de psychologie*, t. II, VI, 6, p. 60, trad. Ribot et Espinas.
2. *Log.*, II, 2, 3, note.

Mais si la ressemblance, qui est connotée par le nom général, n'est plus une des images qui font partie du groupe, si elle n'est plus une chose réelle, ni une sensation, elle n'existe que dans l'esprit, car qu'est-ce qu'une ressemblance qui ne serait pas aperçue? Stuart Mill ne rétablit-il pas par là cette forme générale, ce rapport, qui ne va pas sans les images, mais qui est autre chose que les images et que nous l'avons vu nier péremptoirement? Il n'y a de concept, ou de signification du nom, que si la ressemblance est connue : or la ressemblance n'est pas perçue comme une sensation; elle est *pensée*. C'est donc un acte intellectuel qui fait le concept : Mill a passé sans s'en apercevoir du nominalisme au conceptualisme; il est conceptualiste sans le savoir. M. Spencer ne s'y est pas trompé, et il a constaté expressément la grande différence qui sépare ici sa théorie de celle de Mill [1].

Par suite, on voit que c'est bien à tort que tout à l'heure, parlant pour un instant le langage de Mill, nous consentions à reconnaître une généralisation vague et irréfléchie; ce rapprochement d'éléments divers, qui se reproduit toujours le même, mais sans qu'on sache qu'il est le même, n'est qu'une ébauche, une ombre de généralisation : il imite la généralisation, comme Leibnitz disait que la mémoire imite la raison; il est à la généralisation réfléchie, celle qui connaît la ressemblance, ce qu'un bégaiement est à la parole : c'est le premier effort d'une nature qui s'essaye à la généralisation et la pressent, sans y atteindre encore. Ce sont les matériaux de la généralisation; mais des pierres ne font pas un mur, et une cohue n'est pas une armée.

La théorie du jugement prête le flanc à des critiques analogues. Assurément, il peut arriver à chacun de nous, en apercevant de l'eau, de songer à la rouille du fer : c'est une association d'images comme il s'en produit souvent; c'est une simple suggestion, ce n'est pas un jugement. On peut même dire que chacun de nos jugements, à l'exception des jugements d'existence, a pour origine, pour condition, pour occasion un de ces rapprochements d'images qui se font naturellement dans l'esprit et qui sont comme l'écho des perceptions passées. Il arrive même que, les images étant aussi accouplées, nous nous attendions à voir se produire les faits auxquels elles correspondent; il ne faut pas nier qu'ordinairement une sorte de croyance accompagne chacune de nos représentations ou de nos synthèses à mesure qu'elles apparaissent dans l'esprit; ce n'est que par abstraction qu'on isole l'idée et la croyance. Mais, même alors, les

1. *Princ. de psychol.*, p. 63, note.

synthèses accompagnées de cette sorte de croyance spontanée ne sont pas encore des jugements : ce ne sont que des ébauches du jugement, des esquisses ou des projets; ce sont des jugements avant la lettre. Le vrai jugement implique connaissance et réflexion. Il faut pour juger que nous ayons des idées, c'est-à-dire des images formant un groupe distinct, et que les idées soient rapprochées dans l'esprit, de telle sorte que le rapport qui les unit soit clairement aperçu : il faut que ce lien non seulement se *produise* dans l'esprit, mais qu'il soit *pensé*. On ne juge, dans le vrai sens du mot, qu'en connaissance de cause : même quand il est faux, le jugement suppose toujours que deux idées ont été unies par un lien factice, et c'est même en cela seulement, comme on l'a montré cent fois, qu'il est faux. En d'autres termes, il n'y a de jugement véritable que là où des idées générales, des concepts sont comparés par l'esprit : les anciens logiciens avaient bien raison de dire que juger c'est découvrir entre les idées des rapports de convenance ou de disconvenance.

Aussi bien Stuart Mill en convient lui-même quand il fait voir ce que c'est que décrire un objet. « Nous ne pouvons, dit-il excellemment, décrire un fait sans y mettre plus que le fait. La perception ne porte que sur une chose particulière; mais décrire cette chose, c'est affirmer une connexion entre elle et toutes les autres choses dénotées ou connotées par les termes employés. Commençons par l'exemple le plus élémentaire qu'on puisse concevoir. J'éprouve une sensation visuelle, et j'essaye de la décrire en disant que je vois quelque chose de blanc. En parlant ainsi, je ne me borne pas à attester ma sensation, je la classe. J'affirme une ressemblance entre la chose que je vois et toutes celles que les autres ont comme moi coutume d'appeler blanches. J'affirme qu'elle leur ressemble dans la circonstance qui détermine leur similitude et qui fait qu'on applique à toutes le même nom. Et ce n'est pas là seulement une des manières de décrire une observation, c'est la seule. Que je prenne note de mon observation pour mon propre usage dans l'avenir, ou que je veuille la publier au profit d'autrui, je dois toujours affirmer une ressemblance entre le fait que j'ai observé et quelque autre chose. Toute description est essentiellement l'énonciliation d'une ou de plusieurs ressemblances [1]. » Ce que Mill dit ici de la description s'applique très exactement à l'acte même de la pensée. Tant que je me borne à avoir la sensation de blanc sans la distinguer des autres et sans la rapporter à un groupe distinct, je ne juge pas : le jugement commence avec la formation d'une classe. Les mots ne font rien

1. *Log.*, IV, 1, 3.

à l'affaire : ce n'est pas parce que nous nommons une chose que nous découvrons ses ressemblances avec d'autres. Nous la nommons parce que nous découvrons les ressemblances. Connaître une chose, c'est se la décrire à soi-même mentalement. Personne n'a mieux que Mill en ce passage reconnu et marqué la différence qui sépare la sensation de la pensée.

N'est-ce pas d'ailleurs la même doctrine que professe encore Mill lorsque, parlant des jugements généraux, il trouve dans toutes les propositions de ce genre l'affirmation que certains groupes de faits « sont *toujours* donnés ensemble [1] ». Introduire le mot *toujours*, n'est-ce pas rétablir ce caractère d'universalité sans lequel la pensée ne se distingue plus de la simple sensation? N'est-ce pas reconnaître que les faits agissent dans la conscience non plus seulement à titre de faits isolés, mais comme des groupes, des lois ou des idées? Ce qu'il blâme, c'est la formule conceptualiste par laquelle on exprime le rapport de ces idées : c'est mal parler, à son gré, de dire : L'idée de l'eau contient l'idée de rouiller le fer. Mais c'est encore plus mal parler que de supposer et de donner à entendre que la proposition exprime le *fait* que l'eau rouille le fer : car on vient de le voir, de l'aveu de Mill, ce qu'elle exprime, c'est que les deux choses, l'eau et la rouille du fer, sont *toujours* données ensemble, et cela n'est pas un fait, mais une loi. On peut bien dire que chaque fait d'observation contribue pour sa part à suggérer ou à autoriser cette affirmation, et qu'il est à ce titre, *pro tanto*, le *fundamentum relationis;* mais ce que la proposition exprime directement, c'est la *ressemblance* entre les diverses expériences où nous avons vu l'eau rouiller le fer. Le nom, Mill en convient dans sa polémique avec M. Spencer, exprime non les choses particulières, mais leur *ressemblance*, le *type* qui leur est commun; il n'y a plus qu'un pas à faire pour reconnaître que la proposition exprime non une succession de faits, mais la *ressemblance* de diverses successions de faits, leur *type* commun. Si c'est trahir la logique que de considérer le nom ou le concept comme correspondant à un fait, une chose particulière, c'est la trahir tout autant que de considérer la proposition comme exprimant une relation entre deux faits [2]. Les groupes, les classes, les concepts, sont les vrais termes du rapport. Par suite, le rapport lui-même, comme les termes, cesse d'être envisagé comme un événement particulier et empirique : il

1. *Log.*, I, 5, 4.
2. Ici encore, il serait aisé de trouver Mill en contradiction avec lui-même. M Stanley Jevons, dans les articles déjà mentionnés du *Contemporary Review*, a cité et fort habilement opposé une foule de textes contradictoires (janvier 1878).

devient universel et constant; il n'est plus dans le temps ou dans le devenir; il ne faut plus l'exprimer en termes d'expérience, mais en langage intellectuel. C'est pourquoi on ne dit plus que les idées ou les choses se succèdent, ou s'accompagnent les unes les autres : on dit qu'une idée *convient* à une autre, ou qu'elle est *contenue* dans une autre (de savoir laquelle de ces expressions doit être préférée, c'est ce dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici); en un mot, la proposition en logique est aux successions de faits ce que le concept est aux faits particuliers : l'une et l'autre expriment moins les phénomènes que le lien établi entre eux par l'esprit, à ses risques et périls, les phénomènes vus par l'esprit, ainsi que l'exigent et sa nature et les conditions de la science. Quand je dis : le feu cause la chaleur, il est très-vrai, comme le dit Mill, que je ne considère pas mon idée du feu comme causant mon idée de la chaleur. Dans la pratique, c'est bien une relation entre deux phénomènes que j'entends affirmer. Mais, si j'ai le *droit* d'affirmer cette relation à propos de phénomènes particuliers, c'est en raison du rapport que j'ai établi auparavant entre l'idée du feu et la classe des choses qui causent de la chaleur.

Au fond, Mill ne dit pas autre chose quand il considère la proposition comme signifiant « qu'un groupe d'attributs *accompagne constamment* un autre groupe [1]. » Il s'efforce de changer les mots, et pour dire la même chose que les conceptualistes, il parle un autre langage.

Cependant si disposé que l'on soit à porter son attention sur les faits d'observation qui ont donné lieu au rapprochement des idées et en sont, au point de vue objectif, la garantie, il faut tenir compte des avantages du langage conceptualiste : il met en pleine lumière, il signale à l'attention ce caractère d'universalité qui, dans le concept, on l'a vu, est l'essentiel. A ne considérer que les faits, on est tenté, l'attention étant absorbée par eux, de ne pas voir les liens qui les unissent ou de n'y pas attacher assez d'importance. Si les faits seuls sont représentés dans ma conscience, je serai porté à dire : Tous les hommes sont blancs, comme je dis : Tous les hommes sont mortels, car, dans mon expérience, ces deux représentations s'associent plus aisément. Il en sera autrement si je veux dire : L'idée d'homme enferme l'idée de blancheur. L'effort que je ferai pour généraliser m'avertira de mon erreur : dirigée vers la classe et détournée des individus, ma pensée ne sera plus tentée d'affirmer ce qui ne s'applique pas au genre tout entier.

1. *Log.*, I, 5, 4.

Enfin c'est une nécessité pour l'esprit de procéder toujours ainsi : connaître une chose, c'est toujours lui trouver une ressemblance avec d'autres objets déjà connus, c'est la ranger parmi eux, la cataloguer et lui assigner une place. La science n'est en fin de compte qu'une immense classification qui doit correspondre à l'ordre réel des choses; mais aux choses, qui n'entrent pas comme telles dans l'esprit, on substitue les idées qui sont leurs équivalents ou leurs symboles.

Mais, s'il en est ainsi, il faudra que nous ayons des classes préformées, des cadres tracés d'avance, où devra prendre place toute connaissance future? C'est l'objection que Mill ne manque pas de faire : « On emploie généralement, dans ces discussions, des formes de langage qui semblent supposer que la classification consiste dans l'arrangement et le groupement d'individus définis et connus; que, lorsque les noms furent imposés, on considéra tous les objets individuels de l'univers, qu'on les distribua en segments et en listes, et qu'on donna aux objets de chaque liste un nom commun, en répétant cette opération *toties quoties* jusqu'à ce qu'on eût inventé tous les noms généraux de la langue; ce qui une fois fait, s'il arrive qu'on veuille savoir si un nom général peut être attribué avec vérité à un certain objet particulier, on n'a en quelque sorte qu'à parcourir le catalogue des objets auxquels ce nom fut appliqué et voir si l'objet en question se trouve parmi eux. Les auteurs de la langue auraient ainsi prédéterminé tous les objets qui devaient composer chaque classe, et nous n'aurions plus maintenant qu'à consulter les registres de leurs décisions. Exposée ainsi toute nue, une doctrine aussi absurde ne sera avouée par personne; mais, si les explications communément admises de la classification et de la nomenclature n'impliquent pas cette théorie, il faut qu'on montre comment elles seraient conciliables avec quelque autre [1]. »

Cette doctrine absurde est précisément celle que professait Mill tout à l'heure dans le remarquable passage que nous avons cité, et où il nous montre en quoi consiste la description d'une chose. Et si absurde que cela puisse paraître à Mill, il est parfaitement vrai que tout homme d'esprit adulte et exercé (conditions que suppose la logique) possède par-devers lui une liste de toutes les choses possibles, un vaste répertoire qu'il parcourt pour y trouver la place des choses qu'il veut connaître : ce répertoire, c'est la langue. Apprendre une langue, c'est distribuer les choses en segments et en listes; connaître la signification des mots, c'est distinguer les frontières

1. *Log.*, I, 5, 3.

qui séparent les diverses classes de choses. La langue est une science implicite. Condillac avait tort de dire qu'une science est une langue bien faite; mais il est vrai qu'une langue est une science souvent mal faite, sans doute, mais qui contient toujours, à y regarder de près, une très grande part de vérité. Elle est le résumé de tant d'expériences, de tant d'observations, de tant de leçons! Elle représente la connaissance du monde telle que l'avaient ceux qui l'ont faite. La savoir, c'est connaître non seulement des mots, mais des choses; elle n'est pas aussi purement formelle qu'on le dit souvent; et, pour le dire en passant, c'est la raison pour laquelle l'étude de la grammaire et particulièrement des langues mortes est d'une si haute importance pour la bonne éducation de l'esprit. On voit bien le rôle du langage, et on aperçoit clairement les fonctions logiques de l'esprit, quand on considère la manière dont les enfants apprennent à parler. Ils connaissent mal la signification des mots, et ils n'ont à leur disposition qu'un vocabulaire restreint. Cependant, il faut à tout prix, lorsqu'un objet se présente à eux, qu'ils lui donnent un nom et le fassent entrer dans une classe : de là tant d'efforts ingénieux, des audaces souvent heureuses, des rapprochements inattendus, que nous admirons ou qui nous font sourire. L'insuffisance même de la liste où ils veulent trouver la place et le nom de toutes choses montre bien la nécessité de cette liste, et la fonction généralisatrice de l'esprit ne se marque nulle part mieux que par ces généralisations impuissantes ou inexactes. Ainsi font les gens peu instruits dont le langage souvent étonne ou amuse; ainsi font à des degrés différents tous les hommes. Au moment où s'éveille la pensée réfléchie, la pensée logique, nous sommes tous en possession de cette liste d'idées, de cette nomenclature des choses, qui sera la clef de nos connaissances futures. Et s'il arrive qu'on modifie les cadres tout faits pour les mettre mieux en harmonie avec la réalité (ce qui n'est pas facile, comme chacun sait), c'est à condition de s'en être d'abord servi. Les progrès de la pensée peuvent les améliorer; mais seuls ils ont rendu possibles les progrès de la pensée.

Les mêmes défauts se retrouvent encore dans la théorie du raisonnement telle que l'a conçue Stuart Mill.

Psychologiquement, la théorie de Mill sur les inférences du particulier au particulier nous semble parfaitement exacte. Les choses se passent bien telles qu'il les a décrites. A propos d'un fait ou d'une sensation actuelle, des souvenirs reparaissent, des associations d'idées s'établissent qui introduisent l'expérience passée dans la connaissance présente et aident à former celle-ci par analogie avec la première. La description que fait Mill à l'aide d'exemples très

ingénieusement choisis est fidèle ; mais est-elle complète ? N'y a-t-il pas autre chose que ces rapprochements de faits dans la conscience ? Voilà la question, et Mill n'y a pas répondu d'une manière satisfaisante. De même que les concepts et les jugements, tels qu'il les définit, ne sont à vrai dire que des matériaux pour les vrais concepts et les vrais jugements, de même le raisonnement, tel qu'il l'entend, n'est qu'un pseudo-raisonnement, une esquisse qui ne mérite pas de porter le nom de l'œuvre achevée.

Ce que Mill explique, c'est la *suggestion* de la preuve, mais non pas la preuve elle-même. A ses yeux, ces différents termes : association d'idées, inférence, raisonnement, sont équivalents. Mais c'est là une véritable confusion d'idées. Quand nous disons qu'une chose est la preuve d'une autre, nous avons sans doute l'idée ou le souvenir de la chose connue qui sert à déterminer la chose inconnue; mais cette idée n'est une preuve que si nous nous croyons fondés en droit à inférer l'une de l'autre. Autre chose est *avoir* l'idée qui sert de preuve ; autre chose *savoir* qu'elle est une preuve. La preuve ne peut pas, comme la prose de M. Jourdain, ne pas être connue, en tant que preuve, de celui qui l'invoque. Si elle n'est pas connue, est-elle une preuve au vrai sens du mot ? La *raison* pour laquelle on affirme une chose est-elle vraiment une raison, si l'on ne sait pas qu'elle l'est ?

C'est ici le point capital du débat. Stuart Mill a bien vu la difficulté, et il a essayé de la résoudre : il distingue l'acte par lequel l'esprit trouve une preuve de celui par lequel il se rend compte de la valeur de cette preuve. « Je ne peux pas accorder, dit-il, que la constatation des preuves de fait, c'est-à-dire de la correction de l'induction, est une partie de l'induction même : à moins de vouloir dire que l'assurance qu'on se donne que ce qu'on a fait est bien fait est une partie de la chose faite..... Un copiste soigneux vérifie la transcription en la collationnant avec l'original ; et, si aucune erreur ne s'y rencontre, il reconnaît que la copie a été bien faite ; mais on ne peut pas dire que la révision de la copie fait partie de l'acte de copier. La conclusion dans une induction est tirée des faits apportés en preuve, et non de ce que ces faits ont été reconnus suffisants [1]. » — Nous soutenons que parler de preuve, c'est admettre que les faits invoqués ont été reconnus suffisants, et que, tant qu'ils ne l'ont pas été, il n'y a de preuve en aucun sens.

Sans doute on peut trouver une preuve et raisonner juste sans faire œuvre de logicien et sans se demander si l'on a appliqué les

1. *Log.*, II, 3 8.

règles d'Aristote; mais on ne raisonne pas sans se demander si l'on a raison et sans se dire qu'on a raison. Le paysan du Danube ne connaît pas l'*Organon*, mais il voit très clairement que ses arguments sont bons, et il peut dire pourquoi ils le sont. Si étrange que cela paraisse à Mill, l'assurance qu'on se donne que la raison invoquée est bonne fait partie de l'acte de raisonner. Son exemple du copiste qui vérifie sa transcription n'est pas juste; il faudrait demander si le copiste, au moment où il copie, a un modèle, et si c'est encore copier que de reproduire sans s'en douter un texte préalablement existant.

Il faudrait s'entendre une bonne fois sur le sens des mots *inférence*, *raisonnement*, *raison*, que nous voyons employés partout à tort et à travers. Appelle-t-on inférence l'opération par laquelle l'esprit passe, est conduit d'une idée à une autre, seulement en fait, et sans se préoccuper du droit? Alors l'inférence et le raisonnement ne sont plus que de simples associations d'idées; et à quoi bon deux mots pour désigner une seule et même chose? Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Au docteur Whewell, qui lui reprochait de confondre la connaissance avec les tendances pratiques, Mill répond : « Je repousse l'application des mots induction, inférence, raisonnement à des actes de pur instinct et d'impulsion animale sans intervention de l'intelligence. Mais je ne vois aucune raison de restreindre l'emploi de ces termes aux cas dans lesquels l'inférence a lieu avec les formes et les précautions requises par la rigueur scientifique [1]. » Mais entre l'impulsion animale et le raisonnement en forme, Mill n'a pas vu qu'il y a un moyen terme : le sentiment ou l'idée de la preuve peuvent être présents dans la conscience sans que l'esprit s'attarde à mettre le raisonnement en forme. En quel sens intelligible l'intelligence peut-elle intervenir dans l'opération dont il s'agit, si, en raisonnant, on ignore que l'on raisonne?

« La limitation imposée au mot, continue Mill, est arbitraire : elle n'est pas sanctionnée par l'usage [2]. » Il est vrai que dans le langage ordinaire on emploie souvent le mot raisonnement pour désigner des inférences du particulier au particulier, ou pour mieux dire de simples associations d'idées. C'est ainsi qu'on attribue à l'animal le raisonnement quand il lui arrive de rapprocher deux idées qui d'ordinaire ne sont pas données ensemble. C'est là, croyons-nous, un emploi vicieux de ce mot; mais on ne peut demander au langage courant une parfaite rigueur métaphysique. En revanche, quand il s'agit de

1. *Log.*, III, 1, 2. note.
2. *Ibid.*

l'homme, le langage ordinaire n'applique plus aussi libéralement ce terme aux opérations décrites par Mill. Pour reprendre les exemples dont il se sert, cet ouvrier teinturier, fameux par son habileté à produire de magnifiques couleurs, qui savait jeter par poignées les ingrédients au lieu de les peser, mais était incapable de rendre compte de ce qu'il faisait, dira-t-on qu'il agissait par raison? Tel est aussi le cas de ce gouverneur de colonie, d'un très bon sens pratique, mais ignorant le droit, auquel lord Mansfield conseilla de donner ses décisions, sans les motiver. Si le gouverneur a suivi ce conseil, il a peut-être agi *raisonnablement;* mais, de cet homme qui refuse de donner ses *raisons*, dira-t-on qu'il agit *par raison?*

Il faut donc dire que l'inférence et le raisonnement sont non pas un passage quelconque, mais un passage réfléchi, raisonné, d'une idée ou d'une chose à une autre. En d'autres termes, on doit introduire dans la définition du raisonnement l'idée d'une conséquence, d'une garantie, d'un principe, d'un droit, c'est-à-dire d'un rapport non seulement empirique et donné, mais nécessaire. C'est d'ailleurs ce que Mill semble admettre quand il dit : « Inférer une proposition d'une ou de plusieurs autres préalables, la croire et vouloir qu'on la croie comme conséquence de quelque autre chose, c'est ce qui s'appelle au sens le plus large du mot raisonner [1]. »

Mais si, dans le raisonnement, il entre autre chose que des faits particuliers, s'il faut tenir compte du lien universel que l'esprit reconnaît entre les termes, on ne peut plus dire que dans le syllogisme la proposition générale ne soit qu'une « garantie collatérale » parfois superflue : elle est le nerf de la preuve. Au surplus, s'il en était autrement, il est aisé de voir que la logique disparaîtrait tout entière : en voulant sauver le syllogisme de l'accusation de pétition de principe, Stuart Mill, comme un médecin maladroit, l'a tué.

En effet, c'est autre chose d'expliquer et autre chose de justifier une affirmation : la théorie de Mill explique bien comment dans le syllogisme nous sommes amenés à trouver la conclusion; elle ne montre en aucune façon pourquoi cette conclusion est légitime. Le fait que Jacques est mort, que Thomas est mort, tous ces faits particuliers, pris ensemble, prouvent-ils que le duc de Wellington est mortel? « Il n'y a pas de contradiction, dit fort bien Mill lui-même, à supposer que tous ces individus sont morts et que cependant le duc de Wellington pourra vivre toujours [2]. » S'il n'y a pas contradiction à supposer que le duc de Wellington est immortel, il n'y a

1. *Log.*, II, 1, 1.
2. *Log.*, II, 3, 4.

pas nécessité de le croire mortel : et, s'il n'y a pas nécessité, il n'y a pas de preuve. Comment concevoir la preuve, ou la science en général, s'il n'y a pas quelque chose de stable et d'absolu, qui ne peut être autrement qu'il n'est? Il faudrait rayer en logique l'idée même de la preuve, comme on supprime en morale l'idée d'obligation.

A la vérité, Mill ne va pas jusque-là. Il reconnaît qu'on ne peut affirmer légitimement la mortalité du duc de Wellington que si l'on s'est assuré que cet attribut, la mortalité, accompagne toujours les attributs connotés par le mot homme, et d'autre part que le duc de Wellington possède ces derniers attributs. En termes un peu différents, le principe sur lequel repose le syllogisme est celui-ci : *Ce qui a une marque a ce dont cette marque est la marque.* Il suit rigoureusement de là qu'il n'y a ni syllogisme ni preuve, si l'on n'affirme pas expressément, si l'on ne vérifie pas tout au moins par un acte d'attention que tout homme est mortel, que ces attributs sont unis par un lien constant et universel : il importe peu d'ailleurs pour le moment de savoir comment cette connaissance est obtenue, si c'est par induction ou autrement. Si l'on ne porte pas son attention sur ce point, il n'y aura aucune différence entre les jeux de l'imagination et le raisonnement, entre la fantaisie et la science : les plus vagues analogies seraient des démonstrations légitimes. Mais qui ne voit que c'est précisément cet acte d'attention, nécessaire pour constituer le syllogisme et pour écarter les analogies trompeuses, qu'exprime la proposition générale du syllogisme? Et par suite comment dire que cette proposition ne fait qu'apporter une « sûreté collatérale », qu'elle est utile sans être nécessaire? Y a-t-il un raisonnement, si l'on n'a pas encore appris « l'existence de raisons suffisantes pour légitimer la conclusion »? Et si l'on connaît l'existence de ces raisons, la majeure n'est plus une superfétation : elle est le *nervus probandi.*

Au fond, la pensée de Mill sur ce point est incertaine et contradictoire. Tantôt il déclare la proposition générale nécessaire ou « indispensable »; tantôt elle est seulement « utile »; tantôt elle est superflue. Il obéit en réalité à deux tendances contraires. Comme philosophe empirique, il voudrait ôter à l'universel toute part dans le raisonnement et se borner à des faits : c'est quand il est sous l'influence de cette tendance qu'il supprime le rôle de la proposition générale et ne voit dans le syllogisme qu'une inférence du particulier au particulier. Tantôt, au contraire, il pense et il parle comme un logicien : c'est alors qu'il comprend la nécessité de la proposition universelle et qu'il la déclare indispensable; c'est alors aussi qu'il

admet comme principe du syllogisme la proposition universelle : Ce qui a une marque a ce dont cette marque est la marque. Mais comme l'a fort bien montré M. Renouvier, ce principe exprime au fond exactement la même chose que le *Dictum de omni et nullo* : « En effet, je ne trouve pas de définition expresse du mot marque dans les passages dont je m'occupe, mais je ne crois pas me tromper en pensant que *marque* et *attribut* ont le même sens; je ne puis en apercevoir aucun autre, et cette synonymie m'est confirmée par la comparaison de la formule avec les exemples de l'auteur. S'il en est ainsi, l'emploi du mot *marque* n'est bon qu'à obscurcir la formule, tant que ne se fait pas la substitution à ce mot du mot *attribut*. Au contraire, faisons la substitution ; la formule énoncée pour le cas de termes universels, — il suffit de s'occuper de celle-là, — devient : *Tout ce qui est l'attribut d'un attribut est un attribut de ce dont ce dernier est l'attribut;* c'est-à-dire très précisément : *L'attribut de l'attribut d'un sujet est un attribut de ce sujet;* soit, dans la terminologie des notions de classes : *Le genre du genre d'une espèce est un genre de cette espèce;* et par conséquent, vu la valeur toute relative que nous donnons aux mots *espèce* et *genre* pour exprimer les classes enveloppées et enveloppantes : *L'espèce d'une espèce d'un genre est une espèce de ce genre.* C'est le *Dictum de omni*, que j'ai montré être l'expression en d'autres termes de ma propre exposition : *Le contenu du contenu est contenu dans le contenant; ce qui peut être affirmé d'une classe peut être affirmé de tout ce qui est renfermé dans cette classe* [1]. » En un mot, Stuart Mill empiriste appelle le *Dictum de omni et nullo* une *solennelle futilité ;* Stuart Mill logicien reprend, en modifiant un peu les termes, la même formule. — M. Spencer est à la fois bien plus radical et plus conséquent, lorsqu'il refuse d'admettre le principe du syllogisme formulé par Mill.

La vérité est que Stuart Mill n'a pas su ou n'a pas osé aller jusqu'au bout de sa doctrine. Malgré ses apparences révolutionnaires, c'est un esprit conciliateur et modéré : il s'arrête volontiers à mi-chemin et s'efforce d'unir le passé au présent et à l'avenir : c'est ainsi qu'en morale, suivant une très fine remarque de M. Guyau [2], « il se place dans la plupart des questions à un point de vue intermédiaire, s'accordant avec ses adversaires sur presque tout ce qui concerne le mécanisme mental, apercevant les mêmes phénomènes qu'eux, mais les expliquant dans le fond fort différemment. Déterministe, il admet une certaine liberté ; moraliste inductif, une

1. *Essais de critique générale*, t. II, p. 148, 2e édit.
2. *La morale anglaise contemporaine*, I, V. Paris, Germer Baillière, 1879.

certaine conscience ; moraliste utilitaire, une certaine vertu. Il pousse successivement son système dans toutes les directions où tendent ceux de ses adversaires ; mais il l'arrête assez à temps pour qu'il ne coïncide pas entièrement avec ces derniers. »

La timidité ou l'inconséquence de Stuart Mill apparaît clairement dans le débat qu'il eut, sur la question même qui nous occupe, avec M. Herbert Spencer. Parti du même principe, voulant, comme Mill, faire porter le raisonnement uniquement sur des *choses* et non sur des idées, mais poursuivant jusqu'au bout, avec une grande intrépidité logique, les conséquences du principe qu'il avait posé, M. Spencer arrive à déclarer que le syllogisme n'est rien et que la logique n'est plus. Dans tout syllogisme en effet, il faut, suivant ce philosophe, reconnaître quatre termes. C'est une impropriété de langage, on l'a vu plus haut, de dire que Socrate possède les *mêmes* attributs que les autres hommes : il possède seulement des attributs exactement semblables. « Ceci admis, il en résulte inévitablement que les éléments du syllogisme ne peuvent être réduits à moins de quatre : 1° la série d'attributs qui caractérisent tous ou chacun des objets précédemment connus, qui sont réunis en une certaine classe, laquelle série d'attributs peut être représentée dans la conscience, soit (sous forme plurielle) comme possédée par chaque échantillon de la classe, soit (sous forme singulière) comme possédée par un échantillon qui est pour l'esprit le type de la classe, et qui par conséquent ne peut être considérée comme *moins qu'une*, quoiqu'elle puisse être considérée comme *plus ;* 2° l'attribut particulier qui est affirmé dans la majeure, comme accompagnant toujours cette série d'attributs..... ; 3° la série d'attributs présentée par l'individu (ou la sous-classe), semblable, mais non la même que la précédente... ; 4° l'attribut particulier qu'on infère comme accompagnant cette série essentiellement semblable d'attributs. Et, si les éléments du syllogisme ne peuvent être réduits à moins de quatre, il est manifeste que l'axiome : *Les choses qui coexistent avec la même chose coexistent entre elles*, ne comprenant que trois choses, ne peut représenter l'acte mental qui coordonne les éléments du syllogisme [1]. »

En vain Stuart Mill essaye de rester d'accord avec son intrépide continuateur. « Il n'y a, dit-il, entre M. Spencer et moi, qu'une question de mots [2] », et, pour maintenir cet accord, il semble même, abandonnant son principe, oublier que la logique, d'après lui, a pour objet

1. *Princ. de psych.*, t. II, VI, 6, p. 62, trad. Ribot et Espinas.
2. *Log.*, II, 2, 3, note.

des *choses* et non des idées. « Nous ne croyons, ni lui ni moi, qu'un attribut soit une chose réelle, objectivement existante ; nous croyons qu'il est un mode particulier de nommer nos sensations ou notre attente des sensations considérées dans leur relation à l'objet extérieur qui les excite. » Mais M. Spencer ne l'entend pas ainsi : « Je regrette de dire que, sur cette question générale, je diverge de M. Mill d'une façon qui rend impossible tout accord sur la question particulière. Car je crois que les choses énoncées dans les prémisses et la conclusion d'un syllogisme sont les existences objectives qui sont corrélatives à mes états subjectifs. Pour reprendre l'exemple de M. Mill, les « hommes » dont on parle dans la majeure, je prétends que ce sont des existences objectives séparées et non des retours d'une idée en moi. L'arrêt de la circulation dans chacun de ces hommes (qui est un phénomène sensible impliqué par le mot abstrait « mortel »), je le regarde comme un changement qui se présente séparément dans chaque homme. Il y a autant d'arrêts distincts de la respiration qu'il y a d'hommes distincts. Je comprends que Socrate est une autre existence indépendante, semblable aux existences classées comme hommes. Et je considère l'arrêt de sa respiration comme un autre changement distinct numériquement des autres changements que les autres hommes ont présentés successivement, mais qui leur est semblable en nature [1]. »

Par suite, le syllogisme se réduit à une simple analogie. Tel qu'on l'entend d'ordinaire, « le syllogisme est une impossibilité psychologique..... Le procédé mental qu'il sert à représenter est, *non le procédé par lequel on atteint la conclusion, mais celui par lequel on la justifie*. De là vient qu'on ne le parcourt pas tout entier, à moins qu'on n'ait besoin d'une justification. Tout le monde peut s'en convaincre en examinant comment se produisent les conclusions les plus familières. On vous dit que M. un tel, qui a quatre-vingt-dix ans, est en train de bâtir une nouvelle maison. Vous répondez immédiatement qu'il est absurde qu'un homme si près de sa mort fasse de tels préparatifs pour la vie. Mais comment venez-vous à penser à la mort de M. un tel ? Vous êtes-vous d'abord répété la proposition : Tous les hommes doivent mourir ? Rien de semblable. Certains antécédents vous amènent à penser à la mort comme un des attributs de M. un tel, sans penser d'abord que c'est là un attribut de l'humanité en général. Si quelqu'un ne considérait pas la folie de M. un tel comme démontrée, vous lui répondriez probablement : « Il doit mourir et bientôt, » sans même faire appel

1. *Princ. de psych.*, p. 63, note.

au fait général. Et c'est seulement si l'on vous demandait *pourquoi* il doit mourir, que vous auriez recours par la pensée ou la parole à l'argument : Tous les hommes doivent mourir, donc M. un tel doit mourir [1]. »

Il faut reconnaître que, dans ce débat avec Stuart Mill, c'est M. Spencer qui a raison. Du moins, après avoir posé bien plus nettement et plus résolument que Mill le principe que le raisonnement a affaire uniquement aux *choses*, M. Spencer suit avec une inflexible rigueur, et sans se laisser effrayer par rien, les conséquences de ce principe. Mais, on le voit, il arrive expressément à supprimer la logique déductive. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, si l'on admet le point de vue de l'empirisme ; dans cette doctrine, en effet, il n'y a que des faits isolés, aucune loi générale, aucun principe universel. La pensée, et avec elle la science, se perd dans cet émiettement des choses, dans cette poussière d'éléments que rien ne relie entre eux. Voilà donc le point extrême où conduit la réforme tentée par Stuart Mill au nom de l'empirisme ; c'est non pas la transformation, mais l'anéantissement de la logique déductive.

V. Brochard.

(*A suivre.*)

1. *Princ. de psych.*, p. 98-99.

LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

(DERNIER ARTICLE [1])

Nous avons remarqué dans le dernier article que les sociétés, presque toujours condamnées à se défendre contre des ennemis extérieurs, tandis qu'elles ont à subvenir à l'intérieur aux opérations d'entretien, s'offrent d'ordinaire à nous avec un mélange d'organes adaptés à ces fins différentes. Il n'est pas aisé de débrouiller ce mélange. Selon que l'un des deux ordres d'organes prédomine, il pousse ses ramifications parmi ceux de l'autre : on voit par exemple, lorsque le type militaire est très prononcé, que l'ouvrier, ordinairement esclave, n'est pas plus un agent libre que le soldat; au contraire, lorsque le type industriel domine, le soldat, engagé volontaire à certaines conditions déterminées, participe en quelque sorte de l'état d'ouvrier libre. Dans le premier cas, le système de l'état légal, propre à l'élément militaire, domine l'élément ouvrier; dans l'autre, au contraire, le système du contrat, propre à l'élément ouvrier, modifie l'élément militaire. C'est surtout l'organisation adaptée à la guerre qui déteint sur celle qui est adaptée à l'industrie. Tandis que le type militaire, constitué d'après la théorie, se montre dans un si grand nombre de sociétés avec des traits qui ne laissent aucun doute sur sa nature essentielle, le type industriel a ses traits si bien masqués par ceux du type militaire encore dominant, que sa forme idéale n'offre nulle part que des spécimens très imparfaits. Cette réflexion nous empêchera de demander des preuves qu'on ne saurait espérer. Ce n'est pas tout : avant de commencer, il faut écarter des idées fausses qui viendraient probablement nous troubler.

En premier lieu, il ne faut pas confondre la société industrielle avec une société industrieuse. Sans doute les membres d'une société organisée industriellement sont d'ordinaire industrieux, et ils sont obligés de l'être quand la société est avancée; mais il ne

1. Voir la *Revue philosophique*. Novembre et décembre 1880. — Janvier, février, mars, avril, juin, juillet, septembre et octobre 1881.

faut pas dire qu'une société industriellement organisée soit une société où nécessairement il se fait beaucoup d'ouvrage. Quand la société est petite, et que son habitat est si favorable que la vie s'y entretient commodément avec peu d'efforts, les relations sociales qui caractérisent le type industriel peuvent coexister avec une activité productive très modérée. Ce n'est pas par le fait de la diligence de ses membres qu'une société est industrielle au sens que nous donnons à ce mot, c'est par la forme de coopération dans laquelle les membres de cette société accomplissent leurs travaux, que la somme en soit grande ou petite. On comprendra mieux cette distinction en remarquant que, au contraire, il peut y avoir et qu'en fait il y a grande industrie dans des sociétés bâties sur le type militaire. Dans l'ancienne Egypte, il y avait une population ouvrière immense et une énorme production, extrêmement variée. Un autre exemple encore plus frappant d'une société purement militaire par la structure, et dont les membres travaillaient sans relâche, c'est l'ancien Pérou. Nous ne nous occupons pas ici de la quantité de travail, mais des dispositions qui président au travail. Qu'on emploie un régiment à construire des ouvrages en terre, un autre à abattre un bois, un autre à tirer de l'eau; cela ne fera pas de ces régiments pendant la durée des ces occupations une société industrielle. Les individus unis, qui font ces travaux par ordre, sans droit aux produits, ne sont pas organisés industriellement, quoiqu'ils travaillent industrieusement. Cette remarque est vraie pour tout qui se fait dans une société militaire, dans la mesure où l'enrégimentation y est plus complète.

Il y a lieu aussi de distinguer le type industriel proprement dit d'un type avec lequel on pourrait le confondre, à savoir celui où les individus, occupés exclusivement de production et de distribution, sont soumis à une règle du genre de celle que préconisent les socialistes et les communistes. Cette règle en effet implique sous une autre forme le principe de la coopération forcée. Par moyens directs ou indirects, on empêcherait les individus de s'occuper isolément et avec indépendance selon leur gré, de lutter à l'envi les uns des autres pour offrir des produits contre de l'argent, de louer leurs services aux conditions qu'ils jugent convenables. Il ne saurait y avoir de système artificiel de réglementation du travail qui n'empiète pas sur la marche du système naturel. Plus l'autorité empêche les hommes de prendre entre eux les arrangements qui leur plaisent, plus leur travail est assujetti à l'arbitraire. Qu'importe de quelle manière l'autorité soit constituée, elle soutient avec ceux qu'elle régit la même relation que l'autorité dans une société militaire. Ce

qui montre bien que le régime rêvé par les gens qui déclament contre la concurrence est un régime militaire, c'est d'abord que les formes essentiellement communistes ont existé dans les sociétés primitives, lesquelles étaient principalement belliqueuses, et ensuite que de nos jours les projets communistes prennent surtout naissance dans les sociétés militaires et s'y propagent plus aisément.

Une explication préliminaire est nécessaire. Il ne faut pas vouloir que la structure propre au type industriel montre dès le début des formes arrêtées. Au contraire, il faut s'attendre qu'elle commence sous des formes vagues et mal arrêtées. Née de la modification d'une structure préexistante, elle en garde longtemps les traces. Par exemple, la transition de l'état social où le travailleur, propriété d'autrui au même titre qu'une bête de somme, est entretenu à la condition de travailler exclusivement au profit de son maître, à l'état social où, complètement détaché du maître, du sol, de la localité, et libre de travailler n'importe où et pour n'importe qui, cette transition se fait par degrés. De plus, le changement qui fait passer de la disposition sociale propre à l'état militaire, où les sujets reçoivent leur subsistance, et de plus quelques présents de temps en temps, à la disposition sociale dans laquelle, au lieu de ces deux avantages, les individus reçoivent des gages fixes, ou des salaires, ou des honoraires; ce changement s'opère lentement et obscurément. De plus, on peut voir que l'opération de l'échange, primitivement *indéfinie*, n'est devenue *définie* que lorsque l'industrialisme a eu fait des progrès considérables. L'échange n'a pas commencé par l'effet d'une intention de donner une chose pour une autre qui lui fût équivalente par la valeur, mais il a été d'abord l'acte de faire un présent et d'en recevoir un en retour, et même aujourd'hui, en Orient, il reste des traces de cette transaction primitive. Au Caire, un marchand, avant de vendre un article de son commerce, offre à l'acheteur du café et des cigarettes; et, durant la négociation qui aboutit à l'engagement d'un *dahabeah*, le drogman apporte des présents et se dispose à en recevoir. Ajoutez qu'il n'existe dans ces conditions rien de cette équivalence définie qui est chez nous le caractère de l'échange : les prix ne sont pas fixes, mais ils varient beaucoup d'une affaire à l'autre. En sorte que dans toutes nos explications nous ne devons pas perdre de vue que la structure et les fonctions propres au type industriel ne se distinguent que par degrés de celles qui sont propres au type militaire.

La voie étant préparée, voyons maintenant quels sont, *à priori*, les caractères de l'organisation sociale qui est entièrement impropre à la défense contre des ennemis extérieurs, et exclusivement propre

à l'entretien de la vie de la société par l'entretien de la vie de chacun de ses membres. A l'exemple de ce que nous avons déjà fait en traitant du type militaire, nous devons ici, en traitant du type industriel, en examiner d'abord la forme idéale.

Si l'action corporative est la première condition d'une société qui a à se conserver en présence de sociétés hostiles, lorsqu'il n'y a pas de sociétés hostiles, l'action corporative n'est plus la première condition.

La continuation de l'existence d'une société suppose d'abord qu'elle ne soit pas détruite comme corps par les ennemis étrangers, et ensuite qu'elle ne soit pas détruite en détail, parce que ses membres n'auront pu s'entretenir et se multiplier. Quand cesse le danger de périr par l'effet de la première cause, il reste seulement le danger de périr par la seconde. L'entretien de la société s'accomplira désormais par l'entretien de ses unités par elles-mêmes et par leur multiplication. Si chacun pourvoit complètement à son propre bien-être et à celui de ses rejetons, le bien-être de la société est implicitement arrivé. Une très petite somme d'action corporative suffit pour ce résultat. Chaque homme peut s'entretenir par son travail, échanger ses produits contre ceux d'autrui, prêter son assistance et recevoir un payement, entrer dans telle ou telle association pour mener une entreprise, petite ou grande, sans obéir à la direction de la société dans son ensemble. Le but que l'action publique a encore à atteindre, c'est de maintenir l'action privée dans certaines limites; et la somme d'action publique que ce but rend nécessaire diminue d'autant plus que les actions privées se renferment plus d'elles-mêmes dans de justes limites.

De sorte que, si le régime militaire veut une action corporative intrinsèque, ce qui reste de cette action corporative dans le régime industriel est surtout extrinsèque; les sentiments agressifs de l'homme que la guerre chronique a développés la rendent nécessaire, et elle diminuera peu à peu, à mesure que ces sentiments décroîtront, par l'effet d'une existence paisible durable.

Dans une société organisée pour la vie militaire, il faut que l'individualité de chaque membre soit subordonnée dans sa vie, sa liberté et sa propriété, qu'il soit en tout et pour tout la propriété de l'Etat; mais, dans une société organisée sur le type industriel, ce genre de subordination n'est point obligé. Il n'y reste aucune occasion pour l'homme d'être appelé à risquer sa vie en détruisant celle d'autrui; il n'est point contraint d'abandonner ses affaires pour se soumettre au commandement d'un officier; et il n'existe plus aucun besoin qui l'oblige à abandonner dans l'intérêt public la portion de ses biens, que cet intérêt réclame.

Dans le régime industriel, l'individualité du citoyen, au lieu d'être sacrifiée par la société, doit être protégée par la société : la société a pour devoir essentiel de défendre l'individualité de ses membres. Quand la protection à l'extérieur n'est plus nécessaire, la protection à l'intérieur devient la fonction cardinale de l'Etat, et l'accomplissement effectif de cette fonction doit être un trait prédominant du type industriel; nous allons le voir bientôt.

En effet, il est clair que, toutes choses égales d'ailleurs, une société où la vie, la liberté et la propriété sont assurées, et tous les intérêts justements considérés, doit prospérer plus qu'une société où ces conditions ne sont pas remplies; et par conséquent, parmi les sociétés industrielles rivales, celles dans lesquelles les droits personnels sont imparfaitement assurés doivent peu à peu le céder à celles dans lesquelles ces droits sont parfaitement assurés. En sorte que par la survie des plus aptes un type social doit se produire dans lequel les droits individuels, considérés comme sacrés, ne subissent plus l'autorité de l'Etat au delà de ce qui est nécessaire pour payer les frais de leur protection, ou mieux de l'arbitrage qui doit régler leurs différends. En effet, les dispositions agressives favorisées par le militarisme ayant péri, la fonction corporative consiste à décider entre les prétentions rivales, où les personnes intéressées n'aperçoivent pas la mesure équitable qui les mette d'accord.

Quand la nécessité de l'action corporative grâce à laquelle toute une société s'emploie utilement pour la guerre fait défaut, la nécessité d'une autorité gouvernementale despotique fait aussi défaut.

Non seulement une autorité de ce genre n'est plus nécessaire, mais elle ne saurait exister. En effet, puisqu'une condition essentielle du type industriel veut que l'individualité de chaque homme ait le champ libre autant que le comporte la liberté de l'individualité des autres hommes, l'autorité despotique qui se révèle par les entraves qu'elle impose à l'individualité d'autrui se trouve naturellement exclue. Par sa seule existence même, un souverain despotique est un agresseur pour les citoyens; par le pouvoir réel ou possible qu'il a en main et qu'il ne tient pas d'eux, il oppose plus d'obstacles à leurs volontés qu'ils ne s'en opposeraient mutuellement.

L'autorité qui est nécessaire dans le type industriel ne saurait être exercée que par un organe institué pour constater et exécuter la volonté moyenne; un organe représentatif est le plus propre à jouer ce rôle.

A moins que les fonctions de tous ne soient de même espèce, ce qui n'est pas possible dans une société avancée où la division du travail existe, un besoin apparaît, celui de concilier les intérêts

divergents; et, dans le but d'assurer un accord équitable, il faut que chaque intérêt puisse s'exprimer équitablement. On peut même admettre que l'organe institué dans ce but soit un seul individu. Mais il n'y a pas d'individu qui à lui seul puisse servir de juste arbitre entre un grand nombre de classes adonnées à des occupations diverses, et un grand nombre de groupes habitant des localités différentes, sans entendre des témoins : il faudra que chaque groupe envoie des représentants pour exposer ses griefs. Aussi faut-il choisir entre deux systèmes; dans l'un, les représentants exposent en particulier et séparément leurs affaires à un arbitre sur le jugement duquel reposent les décisions; et l'autre où ces représentants exposent leurs affaires en présence les uns des autres, et où les jugements sont publiquement décidés par le *consensus* général. Sans s'arrêter au fait qu'une balance équitable des intérêts de classe sera plus probablement réalisée par cette dernière forme de représentation que par la première, il suffit de remarquer que cette dernière forme est plus compatible avec la nature du type industriel; des citoyens qui nomment un chef unique pour un temps déterminé, et peuvent voir le plus grand nombre de leurs volontés barrées pendant ce temps, font l'abandon de leur individualité plus que ceux qui tirent de leur groupes locaux plusieurs députés pour les gouverner, puisque ceux-ci, parlant et agissant sous l'œil du public, et s'imposant mutuellemen t des freins, expriment habituellement les volontés de la majorité.

La vie corporative de la société cessant d'être en péril, et la dernière affaire du gouvernement étant d'assurer les conditions nécessaires à la plus grande expansion de la vie individuelle, il faut savoir quelles sont ces conditions?

Nous avons déjà compris qu'elles rentrent dans l'administration de la justice; mais d'ordinaire on se fait de cette expression une idée si vague, qu'il faut en donner une formule plus spécifique. La justice, comme nous devons la comprendre, signifie la conservation des relations normales entre les actes et les résultats, le gain fait par chacun d'un profit équivalent à ses efforts, ni plus ni moins. Chacun vivant et travaillant dans les limites imposées par la présence d'autrui, la justice veut que l'individu porte les conséquences de sa conduite sans augmentation ni diminution. L'homme supérieur aura le profit de sa supériorité, l'inférieur subira le dommage de son infériorité. Un veto se trouve donc opposé à toute action publique qui retranche à un individu une part de ce qu'il a gagné et octroie à un autre individu les avantages qu'il n'a pas gagnés.

Le type industriel de société exclut toutes les formes de distribution communiste, dont le caractère inévitable est d'avoir pour effet

de mettre sur le même niveau le bon et le mauvais, le paresseux et le laborieux; c'est aisé à prouver. En effet, lorsque, après la cessation de la lutte pour l'existence entre les sociétés par le moyen de la guerre, il ne reste plus que la lutte industrielle pour l'existence, les sociétés qui survivent en définitive et qui s'étendent doivent être celles qui produisent le plus grand nombre des meilleurs, c'est-à-dire les individus les mieux adaptés à l'état industriel. Supposez deux sociétés, égales d'ailleurs, dans l'une desquelles les supérieurs ont la possibilité de conserver à leur propre profit et au profit de leurs descendants le produit total de leur travail; et dans l'autre les supérieurs ont dû céder une partie de ces produits au profit des inférieurs et de leurs descendants. Evidemment les supérieurs prospéreront et se multiplieront plus dans la première que dans la seconde. Dans la première, on élèvera un plus grand nombre de meilleurs enfants, et à la fin cette société dépassera la seconde en nombre [1].

A un autre point de vue, le système dans lequel les efforts de chacun lui rapportent ni plus ni moins que leur produit naturel, est le système du contrat.

Nous avons vu que le régime de l'état légal est de toute manière propre au type militaire. C'est l'accompagnement de la subordination graduelle par laquelle l'action combinée d'un corps combattant s'accomplit, et qui doit régner dans toute la société combattante pour assurer son action corporative. Sous ce régime, l'autorité intervient dans les rapports du travail et du produit. De même que, dans l'armée, la nourriture, les vêtements, etc., reçus par chaque soldat, ne sont pas le produit direct de l'ouvrage fait, mais une rémunération arbitrairement distribuée pour un service arbitrairement imposé; de même, dans le reste de la société militaire, le supérieur impose le travail et assigne à son gré à l'ouvrier telle part du produit. Mais à mesure qu'avec le déclin du militarisme et l'ascendant de l'industrialisme, la puissance comme la portée de l'autorité diminuent, et que l'action libre s'augmente, la relation de contrat devient générale; enfin, dans le type industriel pleinement développé, cette relation devient universelle.

1. Il ne faut pas conclure que nous voulions refuser l'assistance privée ou volontaire à l'inférieur, mais seulement l'assistance publique et obligatoire. Quelles que soient les conséquences que la sympathie des meilleurs pour les pires produise spontanément, on n'a naturellement rien à y voir; et en somme elles seront profitables. En effet, si les meilleurs ne poussent pas d'ordinaire leurs efforts philanthropiques jusqu'à mettre obstacle à leur propre multiplication, ils les poussent assez loin pour adoucir des infortunes des pires, sans les mettre en état de se multiplier.

Sous le régime où s'applique avec équité cette relation universelle de contrat, on voit se former l'ajustement du profit à l'effort que les dispositions de la société industrielle ont à accomplir. Si chaque individu, comme producteur, distributeur, gérant, conseil, professeur, ou assistant d'un autre genre, obtient de ses associés le payement que valent ses services d'après l'état de la demande, il y a une proportion correcte de la récompense au mérite qui assure la prospérité du supérieur.

A un autre point de vue encore, nous voyons que, si l'autorité publique dans le type militaire est à la fois positivement et négativement régulative, elle est seulement négativement régulative dans le type industriel. A l'esclave, au soldat ou à tout autre membre d'une communauté organisée pour la guerre, l'autorité dit : Tu feras ceci; tu ne feras pas cela. Mais au membre de la société industrielle, l'autorité ne donne qu'un seul de ces ordres : tu ne feras pas cela.

En effet, les gens qui, faisant leurs affaires privées par coopération volontaire, coopèrent aussi volontairement pour constituer et soutenir un organe gouvernemental, sont implicitement des gens qui l'autorisent à n'imposer à leur activité que les freins qu'ils ont tous intérêt à conserver, les freins qui répriment les agressions. A part les criminels (qui dans les conditions supposées doivent être, sinon en quantité inappréciable, au moins très peu nombreux), chaque citoyen s'abstiendra d'empiéter sur la sphère d'action d'autrui et voudra mettre la sienne à l'abri des empiétements et conserver tous les profits qu'il y aura pu réaliser. Le même motif qui porte tout le monde à s'unir pour soutenir une autorité publique protectrice de leur individualité les portera à s'unir pour empêcher tout empiétement sur leur individualité au delà de ce qui est nécessaire pour les protéger.

Il sort de là que si, dans le type militaire, l'enrégimentation de l'armée a pour analogue une administration centralisée dans toute la société; dans le type industriel, l'administration, se décentralisant, se trouve par le fait réduite à une sphère moindre. Presque tous les corps organisés, celui qui administre la justice excepté, disparaissent nécessairement, puisqu'ils ont pour caractère commun d'exercer une agression sur le citoyen en lui dictant ses actions, ou en lui prenant une plus grande partie de sa propriété qu'il n'est nécessaire pour le protéger, ou pour ces deux fins à la fois. Ceux qui sont forcés d'envoyer leurs enfants à telle ou telle école, ceux qui sont obligés directement ou indirectement d'entretenir un clergé officiel, ceux à qui l'on fait payer des taxes pour que des fonctionnaires de quartier administrent la charité publique, ceux que l'on taxe pour

donner l'enseignement gratuit aux gens qui n'épargnent pas pour acheter des livres, ceux qui sont tenus de faire leurs affaires d'après des règlements sous l'œil d'inspecteurs, ceux qui ont à payer les frais de l'enseignement des sciences et des arts par l'Etat, de l'émigration sous la tutelle de l'Etat, etc., subissent tous des empiétements qui les contraignent à faire ce qu'ils ne feraient pas spontanément ou à donner de l'argent qu'ils auraient consacré à des fins propres à leur personne. Les dispositions coercitives de ce genre, compatibles avec le type militaire, ne le sont pas avec le type industriel.

Si le domaine des organismes publics se rétrécit, celui des organismes privés acquiert dans le type industriel une étendue relativement énorme. L'espace laissé vacant par les uns, les autres l'occupent.

Diverses causes concourent à produire ce fait caractéristique. Les motifs qui, à défaut de la subordination nécessitée par la guerre, obligent les citoyens à s'unir pour affirmer leur individualité, soumise seulement à des limites qu'ils s'imposent réciproquement, sont des motifs qui les amènent à s'unir pour résister à tout empiétement sur leur liberté de former toutes les associations privées qu'ils veulent et qui n'ont pas pour but l'agression. En outre, le principe de la coopération volontaire commence par des échanges de produits et de services d'après accord entre individus, mais il se réalise sur une plus grande échelle par tout corps organisé d'individus qui contractent entre eux pour poursuivre telle ou telle affaire, ou remplir telle ou telle fonction. Qui plus est, il existe une compatibilité entière entre les constitutions représentatives de ces associations privées et la constitution représentative de l'association publique qui appartient en propre au type industriel : la même loi d'organisation règne dans la société en général et dans toutes ses parties. En sorte qu'un trait inévitable du type industriel est la multiplicité et l'hétérogénéité des associations religieuses, commerciales, professionnelles, philanthropiques et sociales de toute dimension.

Il faut ajouter deux traits caractéristiques du type industriel qui sont la conséquence du précédent. Le premier, c'est la plasticité relative de ce régime.

Tant qu'une action corporative est nécessaire à la conservation nationale, tant que, pour effectuer la défense ou l'attaque, on conserve la subordination hiérarchique qui lie tous les inférieurs aux supérieurs, comme le soldat à son officier, tant que subsiste la relation d'état légal qui a pour effet de fixer les individus dans les situations où chacun d'eux est né, on est sûr de voir l'organisation sociale conserver une rigidité relative. Mais quand cessent ces besoins qui

sont la cause de la structure militaire et qui la conservent, et quand s'établit la relation universelle du contrat sous l'empire de laquelle on associe les efforts en vue d'avantages réciproques, l'organisation sociale perd sa rigidité. Ce n'est plus le principe de l'hérédité qui détermine le rang ou l'occupation de chacun, c'est désormais le principe de la capacité; enfin les changements de structure s'ensuivent quand les hommes, n'étant plus liés à des fonctions imposées, s'adonnent aux fonctions auxquelles ils se trouvent le plus propres. Facilement modifiable dans ses dispositions, le type social industriel est donc celui qui s'adapte le mieux aux exigences nouvelles.

L'autre résultat que nous avons à mentionner est une tendance à la perte de l'autonomie économique.

Tant que les relations hostiles continuent d'exister entre les sociétés voisines, il faut que chaque société se suffise; mais, quand les relations pacifiques s'établissent, ce besoin de se suffire prend fin. De même que les divisions provinciales qui composent une de nos grandes nations étaient obligées, à l'époque des guerres intestines, de produire pour elles-mêmes à peu près tout ce dont elles avaient besoin, et qu'à présent, en paix durable les unes envers les autres, elles sont devenues si bien dépendantes les unes des autres, que nulle d'entre elles ne peut satisfaire ses besoins sans le secours de toutes les autres; de même les grandes nations, forcées aujourd'hui de conserver leur autonomie économique, le seront moins quand la guerre s'amoindrira, et deviendront peu à peu nécessaires l'une à l'autre. Si, d'une part, les facilités accordées à certains genres de production rendent l'échange réciproquement avantageux, d'autre part, les citoyens de chaque société, sous le régime industriel, ne toléreront plus les obstacles que les prohibitions d'échange imposent à leur individualité.

Donc, quand le type industriel s'étend, il crée une tendance à la destruction des barrières qui séparent les nationalités et propage dans leur sein une organisation commune, qui se réalisera, sinon sous un seul gouvernement, au moins sous une fédération de gouvernements.

Maintenant que nous connaissons la constitution du type industriel d'après ses conditions, nous allons rechercher les témoignages fournis par les sociétés actuelles qui se rapprochent de la constitution en progressant vers l'industrialisme.

A l'époque où la terre se peuplait, la lutte pour l'existence entre sociétés, depuis les petites hordes jusqu'aux grandes nations, a sévi partout; ce n'est donc pas là que nous devons chercher des exemples du type social approprié à une existence purement indus-

trielle. D'anciens documents s'accordent avec les journaux du moment pour prouver que jusque-là aucune nation civilisée ou à demi civilisée n'a rencontré des circonstances qui rendissent inutile toute structure sociale propre à résister à l'agression. Les récits des voyageurs venus de toutes les régions nous apprennent qu'à peu près universellement chez les races non civilisées, la guerre entre les tribus existe à l'état chronique. Il y a pourtant un petit nombre d'exemples qui montrent, avec assez de clarté, l'ébauche du type industriel dans sa forme rudimentaire, c'est-à-dire la forme qu'il revêt quand la civilisation n'a fait que peu de progrès. Nous examinerons ces exemples d'abord, et ensuite nous nous occuperons de démêler les caractères distinctifs du type industriel qu'on observe dans les grandes nations où l'activité est devenue principalement industrielle.

Dans les montagnes de l'Inde, on rencontre des tribus appartenant à diverses races, mais se ressemblant en un point, leurs habitudes en partie nomades. La plupart sont agricoles, elles ont l'usage commun de cultiver un coin de terre tant qu'il donne des récoltes moyennes; et, quand ce sol est épuisé, elles vont recommencer ailleurs. Ces tribus ont fui devant l'invasion d'autres races, elles ont trouvé çà et là des localités où elles ont pu se livrer à leurs occupations sans être molestées : immunité qu'elles doivent à leur aptitude à vivre dans une atmosphère malsaine, qui est funeste à l'homme de race aryenne. Nous avons déjà parlé des Bodos et des Dhimals et dit qu'ils sont absolument dépourvus d'usages militaires, qu'ils n'ont qu'un chef nominal, point d'esclaves ni de rangs sociaux, et qu'ils s'entr'aident mutuellement dans leurs entreprises difficiles. Nous avons aussi mentionné les Todas qui vivent paisiblement, qui ne connaissent « aucun des liens d'union que le sentiment du danger porte généralement l'homme à contracter », et qui soumettent leurs différends à l'arbitrage ou au jugement d'un conseil de cinq membres. Nous avons cité les Michmis, peuples non belliqueux, qui n'ont que des chefs nominaux et qui font rendre la justice par une assemblée. Enfin nous avons ajouté un autre exemple, celui d'un peuple d'un pays et d'une race bien éloignés des précédents, les anciens Pueblos de l'Amérique du Nord, qui, abrités dans leurs villages entourés de murs, ne combattant que pour repousser l'invasion, offraient à la fois le spectacle d'une vie industrielle et d'un gouvernement libre : « le gouverneur et son conseil étaient élus chaque année par le peuple. » Nous pouvons ajouter divers exemples analogues. D'après le rapport du gouvernement de l'Inde de l'année 1869-70, « les Karens blancs ont un caractère doux et pacifique... leurs chefs sont consi-

dérés comme des patriarches, qui ne possèdent guère qu'une autorité nominale. » Le lieutenant Mac-Mahon dit qu'ils « n'ont ni lois ni autorité reconnue. » Autre exemple : les « séduisants » Lepchas, qui ne sont pas industrieux, mais qui sont pourtant industriels en ce sens que leurs rapports sociaux n'ont rien de ceux du type militaire. Bien que je ne trouve rien de saillant sur le régime en vigueur dans les villages qu'ils habitent pour un temps, ce qu'on nous raconte à leur sujet donne à penser que ce régime n'a rien de coercitif. Ils n'ont pas de caste; « les guerres de famille et les guerres politiques sont inconnues chez eux; » ils ont la vie de soldat en horreur, ils aiment mieux fuir dans les jungles et vivre d'une nourriture sauvage que de « subir l'injustice ou les mauvais traitements..., » tous caractères qui sont incompatibles avec l'autorité politique ordinaire. Ajoutez encore l'exemple des Santals, « tranquilles et inoffensifs, » absolument inoffensifs, bien qu'on les voie combattre avec une bravoure aveugle lorsqu'ils sont attaqués. Ces gens « sont des cultivateurs industrieux et passent leur vie affranchis des liens des castes. » Quoiqu'ils soient devenus tributaires, et que dans chaque village il y ait un chef nommé par le gouvernement indien pour répondre du tribut, la nature de leur gouvernement indigène ne laisse pas d'être assez claire; encore qu'il y ait un patriarche qu'on honore, mais qui fait rarement acte d'intervention, « chaque village a son lieu d'assemblée... où le conseil se réunit pour traiter les affaires du village et de ses habitants. C'est là qu'on règle tous les petits débats, civils et criminels. » Le peu que nous savons des tribus qui vivent dans les monts Chervaroys vient à l'appui de nos idées. D'après Shortt, ce « sont des gens essentiellement timides et inoffensifs, adonnés principalement à des occupations pastorales et agricoles. » A propos d'une section de ces tribus, il ajoute « qu'ils vivent paisiblement entre eux, que leurs disputes sont d'ordinaire tranchées par arbitrage. » Ensuite, pour montrer que ces caractères sociaux ne sont pas particuliers à une variété de l'espèce humaine, mais qu'ils sont l'effet des conditions où l'homme vit, nous pouvons rappeler l'exemple déjà cité des Papous Alfarous, qui, sans connaître aucune division de rangs, ni chefs héréditaires, mènent une vie de concorde, régie seulement par les décisions de leurs anciens assemblés. Dans tous ces exemples, nous pouvons reconnaître les principaux traits indiqués plus haut, qui sont propres aux sociétés que la guerre ne contraint pas à l'action corporative. Un gouvernement fortement centralisé n'étant pas nécessaire, le gouvernement est exercé par un conseil, constitué d'après un rudiment d'approbation, sorte de gouvernement représentatif grossier; les distinctions de classes n'existent

pas ou ne sont qu'ébauchées, la relation d'état légal manque, toutes les transactions entre individus se font d'après accord, et la fonction que le corps gouvernant doit accomplir se borne essentiellement à la protection de la vie privée par le règlement des différends qui surgissent, et l'application de peines légères pour les délits peu graves qui se commettent.

Si nous passons aux sociétés civilisées pour y chercher les caractères des sociétés industrielles, nous rencontrons des difficultés. Elles doivent toutes leur consolidation et leur organisation aux guerres qui ont rempli les premières périodes de leur existence et qui la plupart se sont continuées relativement jusqu'à une époque récente; en même temps, elles ont créé dans elles-mêmes des appareils pour la production et la distribution des objets de consommation, appareils qui font peu à peu contraste avec les appareils propres aux fonctions militaires, en sorte que les deux ordres d'appareils s'offrent à nous tellement mêlés qu'il n'est guère possible de séparer les premiers des derniers, ainsi que nous l'avons dit au début. Toutefois, malgré l'opposition radicale qui distingue la coopération obligatoire, principe organisateur du type militaire, d'avec la coopération volontaire, principe organisateur du type industriel, il est possible de conclure des faits où l'on voit le déclin des institutions militaires à un développement des institutions par lesquelles se révèle le type industriel. Par suite, si, en passant des premiers états des nations civilisées, pour qui la guerre est l'affaire de la vie, aux états dans lesquels les hostilités ne sont qu'accidentelles, nous passons en même temps aux états dans lesquels la possession de l'individu par la société dont il est membre n'est pas aussi constante ni aussi absolue, dans lesquels la subordination hiérarchique est affaiblie, dans lesquels la règle politique n'est plus autocratique, dans lesquels la réglementation de la vie des citoyens perd de son étendue et de sa rigueur, en même temps qu'ils sont plus protégés; nous apercevons implicitement les caractères d'un type industriel en voie de développement. En comparant divers peuples, nous découvrons des résultats qui concordent pour vérifier cette conclusion.

Prenons d'abord l'opposition qui sépare la condition primitive des nations civilisées d'Europe en général de leur condition actuelle. A partir de la dissolution de l'empire romain, nous observons que pendant plusieurs siècles, durant lesquels les guerres furent l'instrument de la consolidation, de la dissolution et de la reconsolidation à l'infini des États, toutes les forces qui ne se consacraient pas directement à la guerre, ne se consacraient guère à autre chose qu'à entretenir les appareils qui la soutenaient : la partie travail-

lante de chaque société n'existait pas pour elle-même, mais pour la partie combattante. Quand le militarisme florissait et que l'industrialisme était encore au berceau, le règne de la force supérieure, que les sociétés faisaient peser les unes sur les autres sans relâche, pesait aussi à l'intérieur de chaque société. Depuis les esclaves et les serfs, en passant par les vassaux de différents grades jusqu'aux ducs et aux rois, il existait une subordination forcée qui enfermait l'individualité de chacun dans d'étroites limites. En même temps que le pouvoir gouvernant de chaque groupe pour attaquer l'étranger ou lui résister, sacrifiait les droits personnels de ses membres, il s'acquittait assez mal de la fonction de les défendre les uns contre les autres : les membres de chaque société avaient à se défendre eux-mêmes. A ces caractères des sociétés européennes du moyen âge, comparons les caractères des mêmes sociétés dans les temps modernes : nous y trouvons les différences essentielles suivantes. D'abord, quand il se fut formé des nations couvrant de vastes territoires, les guerres intestines perpétuelles prirent fin, et, quoique les guerres y éclatassent de temps en temps et y prissent de grandes proportions, elles urent moins fréquentes et ne furent plus l'affaire de tous les hommes libres. Ensuite, il se développa dans chaque pays une population relativement énorme, qui s'occupa de production et de distribution à son propre profit; en sorte que, tandis qu'autrefois la partie travaillante existait au profit de la partie combattante, aujourd'hui la partie combattante existe surtout au profit de la partie travaillante, c'est-à-dire existe ostensiblement pour protéger la partie travaillante et lui assurer la tranquillité dans la poursuite de ses fins. Enfin, le système de l'état légal, effacé dans quelques-unes de ses formes et grandement adouci dans d'autres, a fait place presque partout au régime du contrat. C'est seulement parmi ceux qui, par choix ou par l'obligation de la conscription, sont incorporés dans l'appareil militaire, que le système de l'état légal persiste dans sa rigueur primitive, tant qu'ils restent dans cet appareil. Quatrièmement, en même temps que décline la coopération obligatoire et que grandit la coopération volontaire, plusieurs entraves moins importantes des actions de l'individu diminuent ou cessent. Les hommes sont moins liés à leur localité qu'ils ne l'étaient; ils ne sont pas forcés de professer certaines opinions religieuses; ils leur est moins interdit d'exprimer leurs idées politiques; on ne leur impose plus de règle pour leurs vêtements ni pour leur genre de vie; on leur oppose des obstacles relativement faibles quand il veulent former des associations privées et tenir des réunions pour tel et tel dessein, politique, religieux, social. Cinquièmement, tandis que l'autorité publique attaque moins

l'individualité des citoyens, elle les protège mieux contre l'agression. Au lieu d'un régime sous lequel les individus redressent les torts dont ils ont été victimes en leur particulier, en recourant à la force du mieux qu'ils peuvent, ou en achetant l'intervention du souverain, général ou local, un autre régime s'est établi, sous lequel on n'a pas besoin de s'occuper autant à se protéger soi-même; mais la principale fonction du pouvoir gouvernemental et de ses agents est d'administrer la justice. De toute manière, donc, nous voyons qu'avec la décroissance relative du militarisme et l'accroissement relatif de l'industrialisme, il y a eu un changement allant d'un ordre social où les individus existent au profit de l'Etat, à un ordre social où l'Etat existe au profit des individus.

Si, au lieu d'opposer l'ensemble des sociétés primitives européennes à l'ensemble des sociétés européennes d'aujourd'hui, nous opposons celle où le développement industriel s'est trouvé moins empêché par le militarisme à celle où ce développement a été plus retardé par cette cause, nous apercevons des résultats analogues. Entre notre propre société et les sociétés du continent, la France par exemple, il s'est établi peu à peu des différences qu'on peut citer comme exemple. Après que les Normands vainqueurs se furent répandus sur toute l'Angleterre, la subordination des chefs locaux au chef général y fut plus étroite que partout ailleurs, et comme conséquence les dissensions intestines ne furent pas à beaucoup près aussi fréquentes. « Il y eut très peu de guerres privées en Angleterre, » nous dit Hallam, à cette époque. Encore que de temps en temps il éclatât des rébellions, dont la plus dangereuse eut lieu sous le règne d'Etienne, et que les nobles se livrassent parfois bataille, il est certain que durant cent cinquante ans environ, jusqu'à l'époque de Jean sans Terre, l'assujettissement du pays y fit régner un ordre relatif. Il faut en outre remarquer que les guerres générales qui éclataient se passaient d'ordinaire au dehors; les descentes sur les côtes de la Grande-Bretagne furent rares et peu dangereuses, et les luttes contre les Gallois, l'Écosse et l'Irlande n'amenèrent qu'un petit nombre d'irruptions sur le sol anglais. Par conséquent, la guerre mettait un faible obstacle à la vie industrielle et au développement des formes sociales qui lui sont propres. Pendant ce temps, la condition de la France était tout autre. Durant cette période et longtemps après, outre les guerres contre les Anglais, qui sévissaient sur le sol français, et les guerres contre d'autres pays, il y eut toujours quelque guerre locale. Du Xe au XIVe siècle, il y eut guerre perpétuelle entre suzerains et vassaux, comme aussi de vassaux à vassaux. Ce ne fut guère qu'au milieu du XIVe siècle que

le roi commença à étendre fortement son pouvoir sur les nobles, et seulement au XVe qu'il s'imposa comme chef suprême assez puissant pour empêcher les querelles des chefs locaux. Si l'on veut savoir à quel point cet état de guerre comprima le développement industriel, on peut s'en faire une idée d'après les expressions hyperboliques d'un vieil auteur : à l'époque où s'achevait, dit-il, la lutte entre la monarchie et la féodalité, « l'agriculture, le commerce, les arts industriels avaient cessé. » Telle est l'énorme différence de l'obstacle qui gêna la vie industrielle en Angleterre et de celui qui l'empêcha en France. Veut-on savoir à quelles différences politiques celle-ci a donné naissance? Le premier fait à noter, c'est qu'au milieu du XIIIe siècle la condition du vilain commença à s'adoucir en Angleterre, grâce à la réduction des corvées et à leur rachat en argent, et qu'au XIVe la transformation du serf en homme libre était accomplie. En France au contraire, et dans d'autres pays du continent, l'ancienne condition du vilain persista et s'aggrava. En Angleterre, dit M. Freeman, à cette époque, « le vilain en somme disparaît, tandis que dans d'autres pays son sort devient de plus en plus dur. » Outre cette substitution envahissante du contrat à l'état légal, qui commence par les centres industriels des villes pour se répandre dans les campagnes, il s'est opéré un affranchissement analogue de la classe noble. Les obligations militaires des vassaux firent place à des redevances en argent ou écuages, si bien que du temps de Jean sans Terre la classe supérieure se rachetait du service de guerre, comme l'inférieure du travail de la glèbe. Après la diminution des entraves imposées aux personnes vint la diminution des empiétements sur la propriété. La Grande Charte imposa une limite aux tailles arbitraires sur les villes et les tenanciers non militaires du roi; et, tandis que l'action agressive de l'Etat diminuait, son action protectrice s'étendait : il fut pris des mesures pour que la justice ne fût jamais vendue, ni ajournée, ni déniée. Tous ces changements étaient autant de progrès vers les arrangements sociaux qui sont pour nous les caractères du type industriel. Nous voyons ensuite naître le gouvernement représentatif, qui nous l'avons vu dans un chapitre précédent en suivant un autre ordre d'idées, est en même temps le produit du développement industriel et la forme politique propre au type industriel. Mais en France aucun de ces changements ne se produisit. L'état d'asservissement du vilain demeura absolu et dura jusqu'à une époque relativement moderne; le rachat des obligations militaires du vassal envers son suzerain fut moins général; et, lorsque des tentatives d'établissement d'une assemblée exprimant la volonté populaire furent hasardées, elles avortèrent. Il serait trop long de

comparer en détail les époques subséquentes et les changements qui s'y produisirent : il suffira d'indiquer les faits principaux. A partir de la date à laquelle, pour les causes que nous venons d'indiquer, le gouvernement parlementaire se trouva définitivement établi en Angleterre, durant un siècle et demi, jusqu'aux guerres des deux Roses, les troubles intestins furent rares et peu graves en comparaison de ceux qui éclataient en France; à la même époque, au contraire, sans oublier que les guerres entre l'Angleterre et la France avaient bien plus pour théâtre la France que l'Angleterre, la France soutint des guerres sérieuses avec les Flandres, la Castille, la Navarre et surtout avec la Bourgogne. Il résulta de cette différence que la puissance populaire, exprimée en Angleterre par la Chambre des communes, s'établit et s'étendit, tandis que la puissance acquise en France par les Etats généraux s'évanouit. Il ne faut pas oublier que les guerres des Roses, prolongées près de trente ans, ramenèrent l'absolutisme. Continuons l'examen des différences entre l'Angleterre et la France. Pendant un siècle et demi après ces guerres civiles, la paix intérieure ne subit que de rares et légères atteintes, et les guerres que l'Angleterre eut à soutenir contre des royaumes étrangers ne furent pas nombreuses et se firent comme d'habitude hors du sol anglais. Durant cette période, le mouvement rétrograde inauguré par la guerre des Roses fut renversé, et la puissance populaire grandit beaucoup, de sorte que Bagehot a pu dire que « le parlement servile de Henri VIII fit place au parlement murmurant d'Elisabeth, celui-ci au parlement mutin de Jacques Ier et ce dernier au parlement rebelle de Charles Ier. Dans le même temps, la France se trouvait engagée, pendant le premier tiers de cette période, dans des guerres à peu près incessantes avec l'Italie, l'Espagne et l'Autriche, et pendant les deux autres tiers dans des guerres civiles, religieuses et politiques : ce qui fit que, en dépit de résistances de temps en temps renouvelées, la monarchie devint de plus en plus despotique. Pour bien faire voir les types sociaux différents qui se sont développés dans ces conditions différentes, il faut comparer non seulement les constitutions politiques des deux nations, mais aussi leurs systèmes d'autorité sociale. Remarquez ce qu'ils étaient au moment où commença la réaction qui aboutit à la Révolution française. D'accord avec la théorie du type militaire d'après laquelle l'individu appartient à l'État corps et biens, on proclamait, si l'on ne l'appliquait pas, la doctrine que le monarque était le propriétaire universel; et les charges imposées aux propriétaires fonciers étaient si lourdes que plusieurs d'entre eux aimaient mieux abandonner leurs domaines que de payer. Outre la main mise de l'État sur la propriété, il y avait main mise

sur le travail. Un quart des jours ouvriers revenait à titre de corvées au roi et au seigneur féodal. Toute liberté octroyée se payait et se repayait; les privilèges municipaux des villes leur furent sept fois en vingt-huit ans retirés et revendus. Le roi fixait à son gré la durée du service militaire auquel les nobles et le peuple étaient tenus; on dressait les recrues au service à coups de fouet. Au moment même où l'assujettissement de l'individu à l'État allait si loin par suite d'exactions fiscales et de services imposés que le peuple ruiné coupait le blé en vert, mangeait de l'herbe et mourait de faim par millions, l'État faisait peu de chose pour protéger les personnes et les biens. Les auteurs contemporains s'étendent sur le brigandage, les vols, les effractions, les assassinats, les tortures infligées aux gens pour leur faire révéler où ils cachaient leur pécule; des bandes de vagabonds rôdaient çà et là, rançonnant le peuple, et lorsque, pour remédier à ce mal, l'autorité édictait des peines, on voyait mettre en prison sans preuve des innocents accusés de vagabondage. Il n'y avait aucune sécurité personnelle pas plus contre un ennemi puissant que contre le chef. A Paris, il y avait bien trente prisons où l'on pouvait enfermer des gens qui n'avaient point passé en jugement et qu'aucune sentence ne frappait. Le « brigandage de la justice » coûtait chaque année aux plaideurs de quarante à soixante millions. Si l'État, qui poussait si loin ses attaques contre les citoyens, les protégeait si mal les uns contre les autres, il ne laissait pas de réglementer leur vie et leurs travaux. Il imposait la religion à ce point qu'il mettait les protestants en prison, les mettait aux galères, les faisait fouetter et envoyait leurs ministres au gibet. Il prescrivait la quantité de sel que chaque personne devait consommer et frappait cette denrée d'un lourd impôt; il dictait aussi la façon de se servir de cette denrée. Tous les genres d'industrie étaient soumis à une surveillance. On frappait de prohibition certaines récoltes : on détruisait le vin récolté sur des terrains censés impropres à la culture de la vigne. On ne pouvait acheter au marché plus de deux boisseaux de blé; et les ventes se faisaient sous les yeux des dragons. On réglementait les méthodes et les produits des manufacturiers à ce point que l'on détruisait les outils perfectionnés et leurs produits quand ils n'étaient pas fabriqués conformément à la loi; en outre, on infligeait des peines aux inventeurs. Les règlements se succédaient si rapidement que leur grand nombre ne permettait plus aux agents de les appliquer; la multiplication des ordres de l'autorité multiplia les essaims de fonctionnaires publics. En Angleterre, au contraire, à la même époque, nous voyons que, avec le progrès vers le type industriel parvenu à ce point que la puissance prépondérante appartenait à la Chambre des

Communes, un autre progrès s'était opéré dans le sens de l'organisation concomitante du système social. Encore que l'assujettissement de l'individu à l'État fût beaucoup plus grand qu'aujourd'hui, il n'allait pas si loin qu'en France. Les droits privés n'étaient pas sacrifiés de cette façon dépourvue de scrupule; on n'y était pas menacé par des *lettres de cachet*. Si la justice était imparfaitement administrée, elle ne l'était pas aussi misérablement : il y avait une sécurité réelle pour les personnes, et l'autorité resserrait dans d'étroites limites les attentats contre les propriétés. L'incapacité politique qui frappait les protestants dissidents fut atténuée au commencement du siècle, et plus tard celle des catholiques. La presse possédait une grande liberté, qui se montrait dans la discussion des questions politiques, aussi bien que dans la publication des débats parlementaires; à la même époque, on put parler librement dans les réunions publiques. En même temps que l'Etat attaquait moins l'individu et le protégeait davantage, il se mêlait moins de ses affaires quotidiennes. Encore que la réglementation du commerce et de l'industrie fût considérable, elle n'allait pas à cette extrémité où elle assujettissait en France les agriculteurs, les manufacturiers, les négociants, à une armée de fonctionnaires qui agissaient au gré de leurs caprices. Bref, la différence entre notre état et celui de la France était de nature à exciter la surprise et l'admiration des écrivains français de l'époque, auxquels Buckle a emprunté les passages qui nous apprennent ce que nous venons de dire.

Mais ce qu'il y a de plus instructif, ce sont les changements, tant rétrogrades que progressifs, survenus en Angleterre, même durant la période de guerres qui s'étend de 1775 à 1815 et durant la période de paix qui a suivi. A la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, le recul vers le système qui fait de l'individu la propriété de la société avait fait du chemin. « Pour les hommes d'Etat, l'Etat, pris comme une unité, était tout dans tout; il était difficile de trouver un fait qui autorisât à penser que le peuple était compté pour quelque chose, excepté pour en exiger l'obéissance..... Le gouvernement considérait le peuple à peu près comme une masse bonne à rendre des impôts et des soldats. » Si la partie militaire de la société s'était grandement développée, la partie industrielle s'était rapprochée de l'état d'une manutention d'intendance militaire permanente. La conscription et la presse donnaient un exemple du point relativement avancé où allait le sacrifice de la vie et de la liberté des citoyens en conséquence de la guerre; un système impitoyable de taxes empiétait sur les droits de la propriété, écrasait la classe moyenne, dont elle rendait la vie plus coûteuse, et plongeait la masse

du peuple dans une telle misère qu'à la suite de mauvaises récoltes sans doute, on vit des « centaines de gens se nourrir d'orties et d'autres herbes ». A côté de ces attentats de premier ordre de l'Etat contre les individus, il y en avait beaucoup d'autres de second ordre. Des agents irresponsables du pouvoir exécutif avaient le droit de supprimer les réunions publiques et d'arrêter les meneurs : les citoyens qui ne se disposeraient pas sur l'ordre qui en était donné étaient passibles de la peine de mort. On ne pouvait ouvrir des librairies ni des cabinets de lecture sans permission; on punit même l'acte de prêter des livres sans permission. On « fit d'énergiques efforts pour réduire la presse au silence » ; les libraires n'osaient pas publier les ouvrages d'auteurs mal vus du pouvoir. On salariait des espions, on subornait des témoins, et, comme la loi de l'*Habeas corpus* était constamment suspendue, la couronne avait le pouvoir d'emprisonner sans ouvrir une « instruction et pour le temps qu'elle voulait ». En même temps que le gouvernement imposait, contraignait et entravait ainsi les citoyens, il ne les protégeait pas d'une manière efficace. Il est vrai qu'on ajoutait au code pénal de nouveaux délits et des peines plus sévères : on étendait la définition de la haute trahison, et beaucoup de crimes furent punis de mort qui ne l'étaient pas auparavant. « Il y eut une liste énorme de transgressions pour lesquelles des hommes et des femmes furent condamnés à mort. » On traita « la vie humaine avec un sans-façon diabolique ». En même temps, la sécurité, loin de s'accroître, diminuait. « On peut voir, dit M. Pike dans son *Histoire du crime*, que plus l'effort de la lutte est grand, plus grandit le danger d'une réaction qui porte l'homme à la violence et à s'affranchir des lois. » Voyez maintenant l'autre tableau. Une fois sorti de la prostration que les guerres prolongées avaient laissée, quand les perturbations sociales causées par l'appauvrissement se furent effacées, on vit revivre les caractères propres au type industriel. La contrainte des citoyens par l'Etat décrut de diverses manières. L'enrôlement volontaire prit la place du service militaire obligatoire ; on fit disparaître des entraves de moindre importance, qui pesaient sur la liberté individuelle par exemple ; on abolit les lois qui défendaient aux ouvriers de voyager à leur gré et qui prohibaient les associations ouvrières. A cet accroissement du respect pour la liberté de l'individu, s'ajouta l'amélioration du code pénal : on abolit d'abord la peine du fouet pour les femmes, qui la subissaient jusque-là en public ; on réduisit beaucoup la liste des crimes punis pour la peine capitale, jusqu'à ce qu'il n'en restât plus qu'un ; on finit par supprimer la peine du pilori et la prison pour dettes. Les pénalités

encore attachées au non conformisme religieux disparurent, d'abord on abrogea de celles qui frappaient les dissidents protestants, plus tard celles qui pesaient sur les catholiques, enfin celles qui atteignaient les quakers et les juifs. La réforme parlementaire et la réforme municipale firent passer beaucoup de gens de la classe sujette dans la classe gouvernante. L'intervention de l'Etat dans les affaires commerciales des citoyens diminua par la liberté qui fut accordée au commerce de l'argent, par la permission qui fut donnée de créer des banques par actions, par l'abolition d'innombrables entraves à l'importation des marchandises, dont à la fin quelques-unes seulement furent assujetties payer des droits. Tandis que grâce à ces changements et à d'autres du même genre, tels que la suppression des charges qui entravaient la presse, les empêchements apportés à la liberté des citoyens furent amoindris, et l'action protectrice de l'État augmentée. Un système de police grandement perfectionné, la création de cours de comté, etc., assurèrent mieux la sécurité des personnes et les droits à la propriété.

Nous ne disons rien des Etats-Unis, pour ne pas charger notre sujet ; nous y verrions la répétition des mêmes relations des phénomènes avec des différences secondaires, et un exemple qui vient parfaitement à l'appui de notre thèse. Au milieu de la complication et de la perturbation des faits, la comparaison nous fait voir avec assez de clarté que, dans les sociétés actuellement existantes, les traits où la déduction nous a montré des caractères du type industriel, se révèlent clairement dans la mesure où les fonctions sociales ont pour principal caractère l'échange de services d'après accord.

Dans le dernier chapitre, nous avons noté les traits du caractère propre aux membres d'une société habituellement en guerre ; notons ici les traits du caractère propre aux membres d'une société occupée exclusivement d'objets pacifiques. Déjà, en traçant les rudiments du type industriel tel qu'il se montre dans certains petits groupes de peuples non belliqueux, nous avons fourni quelques indications sur les qualités personnelles propres à ce type. Il convient d'y insister et d'y ajouter d'autres traits avant de passer à l'observation des qualités personnelles analogues dans les sociétés industrielles plus avancées.

L'absence d'une règle coercitive implique que la société n'impose que de faibles entraves à ses unités ; elle s'accompagne d'un sentiment puissant de liberté individuelle et d'une ferme volonté de la conserver. Les peuplades aimables des Bodos et des Dhimals résistent « aux injonctions déraisonnables avec une obstination indomp-

table » [1]. Les pacifiques Lepchas « subissent de grandes privations plutôt que de se soumettre à l'oppression et à l'injustice [2]. » Le « Santal à l'esprit simple » possède « un vif sentiment de la justice, et, si l'on tente de le contraindre, il quitte le pays [3]. » Il en est de même d'une peuplade dont nous n'avons pas encore parlé, les Jakuns du sud de la presqu'île de Sumatra, qui sont « absolument inoffensifs », braves, mais pacifiques; ils n'obéissent à aucune autorité que celle de chefs nommés par le peuple, qui règlent leurs différends ; aussi dit-on qu'ils sont « extrêmement fiers » : on leur attribue cette prétendue fierté parce que leurs excellentes qualités « ont induit certaines personnes à essayer de les domestiquer, et que ces essa s ont généralement fini par la disparition des Jakuns à la plus légère contrainte [4]. »

En même temps qu'un vif sentiment de leurs propres droits, ces hommes pacifiques montrent un respect rare pour les droits d'autrui. On le voit d'abord à la rareté des collisions de personnes chez eux. Hodgson dit que les Bodos et les Dhimals « s'abstiennent de tout acte de violence contre les membres de leur race et contre leurs voisins » [5]. D'après le colonel Ouchterlony, chez les tribus pacifiques de la chaîne des Nilgherries, « l'ivrognerie et la violence sont inconnues [6]. » Campbell remarque que les Lepchas « se querellent rarement entre eux [7]. » Les Jakuns ont aussi « très rarement des querelles entre eux » ; et les disputes qui éclatent y « sont réglées par des chefs choisis par le peuple » sans combat ni violence [8]. Les Alfarous « vivent pacifiquement et fraternellement les uns avec les autres [9]. » En outre, dans les récits sur ces peuplades, nous ne lisons rien qui rappelle la loi du talion. Comme elles ne sont pas en hostilité avec les groupes voisins, elles ne connaissent pas « le devoir sacré de la vengeance sanglante », cette loi universelle des tribus et des nations belliqueuses. Chose plus significative, nous voyons des faits qui prouvent l'existence d'une doctrine et d'une pratique opposée. Les Lepchas, dit Campbell, « sont singulièrement oublieux des

1. Hodgson, *Journal Asiatic Society, Bengal*, XVIII, 746.
2. Campbell, *Journal of Ethnological Society*, juillet 1869.
3. Huntes's, *Annals of rural Bengal*, I, 209. Sherville, *Journal As. Soc.*, XX, 551.
4. Rev. P. Favre, *Journal of India Archipelago*, II, 266.
5. Hodgson, *Journal As. Soc.*, XVIII, 746.
6. Col. Ouchteslong, *Memoirs of Survey of N. H.*, 69.
7. Campbell, *Journal of Ethn. Soc.*, juillet 1869.
8. Rev. P. Favre, *loc. cit.*, II, 266.
9. Earl, *Trad. des voyages du Domga de Kolff*, 161.

injures..., ils se font des réparations et des concessions réciproques » [1].

Naturellement, avec ce respect de la personne d'autrui existe aussi le respect de la propriété d'autrui. J'ai déjà dans les préliminaires cité des témoignages en faveur de la grande honnêteté des Lepchas, des Santals, des Todas et d'autres peuplades qui leur ressemblent par la forme de la vie sociale ; je vais en ajouter d'autres. « Dans toutes mes relations avec eux, dit Hooker, les Lepchas se sont montrés d'une honnêteté scrupuleuse [2]. » Chez les Santals, écrit Hunter, « les crimes et les magistrats chargés de les punir sont inconnus [3]. » Chez les Hos, qui appartiennent au même groupe que les Santals, dit Dalton, « il suffit que l'honnêteté ou la véracité d'un homme donne lieu à quelque hésitation pour qu'il se tue [4]. » Shortt affirme pareillement que « les Todas, en masse, n'ont jamais été convaincus de crimes atroces d'aucun genre [5]. » Il ajoute que chez les tribus des monts Shewaroy « les crimes graves sont inconnus [6]. » « On n'a jamais accusé les Jakuns d'avoir volé quoi que ce soit, même l'objet le plus insignifiant » [7]. Il en est de même de certains indigènes de la presqu'île de Malacca qui « sont naturellement façonnés aux habitudes commerciales ». Il n'y a pas de partie du monde, écrit Jukes «... qui soit plus exempte de crimes que le district de Malacca, quelques légers attentats contre les personnes, ou quelques disputes au sujet des propriétés... il n'y a pas autre chose [8]. »

Ainsi affranchis de la règle coercitive que les fonctions guerrières rendent nécessaire, et dépourvus du sentiment qui rend possible la subordination nécessaire, soutenant leurs droits propres tout en respectant les droits semblables d'autrui, ne connaissant point les sentiments vindicatifs que font naître les agressions extérieures et intérieures, ces peuplades, au lieu de la soif de sang, de la cruauté, de l'égoïsme qui foule aux pieds les inférieurs, caractères des tribus et des sociétés belliqueuses, montrent des sentiments d'humanité à un degré inusité. Hodgson insiste sur les qualités aimables des Bodos et des Dhimals et nous dit qu'ils « manquent absolument de celles qui ne sont pas aimables [9]. » Si le Santal « est poli et hospitalier, il

1. Campbell, *loc. cit.*
2. Hooker, *Hymalayan Journals*, I, 175.
3. Hunter's *Annals of R. B.*, I, 217.
4. Dalton, *Desc. Ethn.*, 206.
5. Shostt, *Hill Ranges of S. S. India*, I, 9.
6. *Ibid*, II, 7.
7. Favre, *Journal In Arch.*, II, 266.
8. Juke, *Voyage of H. S. S. Phys.*, I, 219.
9. Hodgson, *loc. cit.*, XVIII, 745.

n'a rien de bas, dit Hunter, mais il pense que les gens qui manquent de charité souffriront après leur mort [1]. » Les Lepchas, dit Hooker, au plus épais des forêts ou sur les montagnes les plus désolées, sont toujours prêts à prêter leur secours, à porter les fardeaux, à dresser les tentes, à se mettre en quête, à faire cuire les aliments, et, ajoute-t-il, « ils encouragent le voyageur par le zèle discret qu'ils mettent à le servir ; ils se partagent un cadeau entre plusieurs sans une syllabe ou un regard de mécontentement [2]. » Les Jakuns, nous dit Favre, « sont généralement aimables, affables, enclins à la reconnaissance et à la bienfaisance : » leur penchant n'est pas de demander des faveurs, mais d'en accorder [3]. Enfin Kolff nous apprend que les pacifiques Alfarous « ont l'ambition très excusable de gagner la réputation d'hommes riches, en payant les dettes des habitants pauvres de leur propre village. Un fonctionnaire, M. Bik, me racontait un exemple très saisissant de cet usage. Il a vu à Affara, à l'élection du chef du village, deux individus qui aspiraient à la position d'Orang-Tua. On choisit le plus âgé, ce qui affligea beaucoup l'autre, mais il ne tarda pas à exprimer sa satisfaction du choix que le peuple avait fait, et dit à M. Bik, qui y était envoyé comme commissaire : « Quel motif de chagrin aurais-je ? Que je sois ou non Orang-Tua, je n'en garde pas moins les moyens d'assister mes compatriotes. Plusieurs vieillards furent de cet avis, apparemment, pour le consoler. Le seul emploi qu'un Alfarous fasse de ses richesses, c'est de les consacrer à aplanir des différends [4]. » A l'appui de ces faits on peut en citer d'autres tirés d'ouvrages japonais publiés depuis que l'impression de ces articles est commencée. Signalons en passant le capitaine Saint-John, qui parle de la « bonté et de la bienveillance » des gens dans les « parties sauvages du Japon », où ils ne voyaient point d'Européens, et ajoute : « plus je m'éloignais des ports ouverts, plus je trouvais les gens polis de toute façon [5]. » Voyons le témoignage de miss Bird sur les Aïnos. Ils semblent être une race aborigène, qui s'est retirée devant une race d'envahisseurs, comme l'ont fait les tribus montagnardes de l'Inde. D'après cette dame, « ils n'ont aucune tradition de débats sanglants, et l'art de la guerre semble perdu chez eux depuis longtemps. » Ils sont « véridiques, doux, indulgents ; » quand l'incendie a détruit une maison, tous les hommes s'unissent pour la rebâtir. Ils sont d'une

1. Hunter, *Annals, etc.*, I, 217.
2. Hooker, *loc. cit.*, I, 175, 129.
3. Favre, *loc. cit.*, II, 266.
4. Kolff, *loc. cit.*, 164.
5. Cap. St. John, *The wild coast of Nipon*, 142.

« honnêteté méticuleuse » dans toutes leurs affaires; ils sont très désireux de donner; et, quand on les amène à vendre, ils ne prendraient que la moitié de ce qu'on leur offre. « J'espère, dit miss Bird, ne jamais oublier la musique de leurs voix charmantes, le doux éclat de leurs beaux yeux bruns, et la merveilleuse suavité de leur sourire[1]. »

Ces éléments de supériorité dans les relations sociales, dans les tribus qui vivent dans une paix permanente, entraînent une supériorité dans les relations domestiques. Ainsi que je l'ai déjà fait voir, si a condition légale des femmes est d'ordinaire très inférieure chez les tribus adonnées à la guerre et dans les sociétés belliqueuses plus avancées, elle est très élevée dans ces sociétés pacifiques primitives. Les Bodos et les Dhimals, les Konds, les Santals et les Lepchas sont monogames, comme l'étaient les Pueblos; avec la monogamie, il y a chez eux une moralité sexuelle supérieure. Chez les Lepchas, dit Hooker, « les femmes sont généralement chastes, et la fidélité conjugale est rigoureusement respectée[2]. » Chez les Santals, « on ne connaît pas l'impudicité, » et « le divorce est rare[3] ». Les Bodos et les Dhimals ne tolèrent ni la polygamie, ni le concubinage, ni l'adultère. « On estime la chasteté chez l'homme et la femme mariés ou non[4]. » Il faut remarquer encore que chez ces peuples la conduite des femmes est extrêmement bonne. « Le Santal traite les femmes de sa famille avec respect[5]. » Les Bodos et les Dhimals montrent « à leurs femmes et à leurs filles de la confiance et de la bonté; celles-ci ne sont assujetties à aucun travail quelconque hors de la maison[6]. » Chez les Todas même, bien que leurs relations sexuelles soient dégradées, « les maris traitent leurs femmes avec respect et égards[7]. » En outre, nous savons que dans plusieurs de ces tribus pacifiques la condition légale des enfants est supérieure; on n'y voit aucune des différences dans la manière de traiter les garçons et les filles qui caractérisent les tribus militantes[8].

1. Miss Bird, *Unbeaten tracks in Japan*, II, 103, 74.
2. Hooker, *loc. cit.*, I, 134.
3. Hunter, *loc. cit.*, 208.
4. Hodgson, *loc. cit.*, XVIII, 708.
5. Hunter, *loc. cit.*, 208.
6. Hodgson, *Essays*, I, 150.
7. *Journal of Ethnological Society*, VII, 241.
8. Dans un écrit intitulé *Symposium* publié dans le *Ninetsenth century* (avril, mai 1877) se trouve discutée l'*influence du déclin des croyances religieuses sur la moralité*, et la question posée en fin de compte est de savoir si la moralité peut exister sans religion. Il ne sera pas difficile de répondre à cette question pour ceux qui comparent la conduite de ces tribus sauvages à celle des Européens durant l'ère chrétienne, remplie d'atrocités

Naturellement, quand nous revenons aux nations civilisées pour y observer la forme de caractère individuel propre au type social industriel, nous nous heurtons à une difficulté : c'est que les traits personnels propres à l'industrialisme sont comme les traits sociaux, mêlés à ceux qui sont propres au militarisme. Il en est évidemment ainsi en Angleterre. Une nation qui se trouve engagée de temps en temps dans des guerres sérieuses, et qui ne cesse de soutenir de petites guerres contre des tribus sauvages, une nation où le pouvoir dans le Parlement et dans la presse appartient principalement à des hommes que leur éducation scolaire a façonnés à prendre Achille pour héros six jours de la semaine et à passer le septième à admirer le Christ, une nation où, dans les banquets officiels, on porte des toasts à l'armée et à la marine avant d'en porter aux corps législatifs, cette nation n'est pas tellement dégagée du militarisme qu'on puisse s'attendre à y reconnaître clairement soit les institutions soit le caractère personnel propres à l'industrialisme. Il s'en faut que les membres de cette nation soient au niveau des peuplades incivilisées, mais pacifiques, que nous avons citées, si on la compare avec

privées et publiques, innombrables et immenses, de guerres offensives sanglantes, de perpétuelles vengeances de famille, de barons pillards et d'évêques batailleurs, de massacres politiques et religieux, de tortures et de bûchers, de crimes partout et toujours, les meurtres sur la personne des rois ou par leur ordre, jusqu'aux mensonges et aux chétifs larcins des esclaves et des serfs. La différence entre notre propre conduite dans le présent et celle de ces prétendus sauvages, nous laisse dans le doute sur la réponse à donner à la question. Lorsque, après avoir lu des rapports de police, des débats d'assises, des récits de banqueroutes frauduleuses, etc., qui s'étalent dans nos journaux à côté d'annonces de sermons et de comptes rendus de réunions religieuses, nous apprenons que les « aimables » Bodos et Dhimals, si honnêtes et si véridiques, n'ont pas de mot pour dire Dieu, l'âme, le ciel, l'enfer, encore qu'ils professent le culte des ancêtres et quelques croyances qui en dérivent, nous nous sentons incapables de reconnaître la relation qu'on prétend exister entre la moralité et la religion. Si nous comparons les récits des fraudes de banque, des tripotages de chemin de fer, de chicanes de turf, etc., chez des gens qui tiennent à ce que la Chambre des communes conserve son théisme immaculé, avec les descriptions qu'on nous fait des « séduisants » Lepchas, si merveilleusement honnêtes, mais qui ne professent aucune religion, tout en reconnaissant l'existence de bons et de mauvais esprits, et en montrant quelques égards aux derniers seulement, nous ne découvrons pas comment nous arriverions à accepter le dogme que nos théologiens trouvent d'une vérité si évidente. Nous ne le trouvons pas plus facile à accepter quand nous voyons le consciencieux Santal qui donne à manger à un étranger sans songer à tirer de lui de l'argent, et que l'on fâche si l'on insiste pour lui en faire prendre, mais qui « n'a aucune idée d'un Dieu suprême et bon ». Il est difficile d'admettre qu'une bonne conduite dépende d'une conviction théologique, quand on lit que les Veddhas, « presque dépourvus de sentiment religieux quelconque, » qui n'ont aucune idée « d'un Être suprême », ne laissent pas de trouver inconcevable qu'on puisse « prendre ce qui ne vous appartient pas, se quereller avec son compatriote, ou dire ce qui n'est pas vrai. » Quand nous trouvons que, parmi les élus des élus qui professent notre

elles au point de vue de l'honnêteté, de la véracité, de l'humanité. Tout ce que nous pouvons faire dans nos conjectures, c'est de constater un progrès vers les caractères moraux propres à un état que les hostilités internationales ne troublent point.

En premier lieu, avec le progrès du régime du contrat, l'indépendance s'est accrue. L'échange quotidien des services sous la condition de l'accord, impliquant à la fois l'affirmation des droits personnels et le respect pour les droits d'autrui, a été favorisé par le développement de l'autonomie personnelle et par conséquent de la résistance à une autorité non consentie. Le mot d'indépendance, dans son sens moderne, n'était pas en usage en Angleterre avant le milieu du siècle dernier. Sur le continent, l'indépendance est moins marquée qu'en Angleterre aujourd'hui. Ces deux faits donnent à penser qu'il existe un rapport entre ce trait de caractère et le développement de l'industrialisme. On le reconnaît à la multiplicité extraordinaire des sectes religieuses, dans les divisions des partis politiques, et, dans un domaine plus restreint, à l'absence des *écoles* dans l'art, la philosophie, etc., ce résultat de la soumission de disciples à un maître reconnu, qu'on

croyance officielle, le niveau de la véracité est tel qu'un ministre démissionnaire peut donner un démenti aux déclarations d'un ministre sur des affaires décidées dans le cabinet, et qu'ensuite nous nous rappelons la merveilleuse véracité de ces athées de Bodos, Dhimals, Lepchas et autres tribus pacifiques qui n'ont pas de croyances analogues aux nôtres, véracité qui va jusqu'à ce point qu'il suffit d'accuser de mensonge un Hos pour qu'il se donne la mort, nous sommes incapables de voir comment l'absence d'une croyance théiste peut mettre en péril les égards dus à la vérité. Nous lisons dans un journal hebdomadaire, représentant particulier de la culture universitaire que les ecclésiastiques anglais ont reçue, des lamentations sur la dégradation morale dont on a fait preuve à l'égard des Boers, dégradation qui consiste à ne pas les avoir massacrés pour les punir d'avoir résisté avec succès aux empiètements des Anglais; il est aisé de voir que « le devoir sacré de tirer vengeance du sang », si cher au sauvage cannibale, l'est aussi pour ces gens qui durant le cours de leur éducation ont reçu à chaque instant l'enseignement de la religion chrétienne. Si nous passons de là « au singulier oubli des injures » des irréligieux Lepchas, la prétendue relation entre le théisme et les sentiments d'humanité ne nous paraît guère d'accord avec les faits. Si nous comparons l'ambition de nos gens assidus à l'église, qui courent à la fortune, pas toujours par des moyens honorables, afin de pouvoir faire de grandes dépenses, et qui se flattent qu'à leur mort ils arrangeront tout, à l'ambition de l'Alfarou qui ne désire la richesse que pour pouvoir payer les dettes des pauvres et aplanir des différends, nous sommes obligés de rejeter la supposition d'après laquelle l' « amour fraternel » ne saurait exister que comme conséquence d'injonctions divines, accompagnées de promesses de récompense ou de menaces de châtiment, car les Alfarous, nous dit-on, « n'ont pas la moindre conception de l'immortalité de l'âme. » A toutes les questions qu'on leur faisait à ce sujet, ils répondaient qu'aucun Alfarou n'était revenu vers eux après sa mort, qu'ils ne savent donc rien d'un état futur, et qu'ils en entendaient parler pour la première fois. Leur idée est que, quand on est mort, c'est fini. Ils n'ont pas non plus d'idée de la création du monde. Ils répondent seulement : « Aucun de nous n'en sait rien; nous n'en avons

observe encore sur le continent. On ne contestera pas, je pense, qu'en Angleterre les hommes se montrent plus qu'ailleurs jaloux de leur indépendance et déterminés à agir comme ils le trouvent bon.

La diminution de subordination à l'autorité, revers de cette indépendance, suppose naturellement la diminution de la fidélité politique. L'adoration du monarque n'a jamais atteint en Angleterre la hauteur où elle est parvenue en France au siècle dernier, ou en Russie jusqu'à une époque récente; mais elle s'est changée en un respect qui dépend en grande partie du caractère personnel du monarque. On ne se sert plus de nos jours de ces termes d'extrême servilité que le clergé employa dans la dédicace de la Bible au roi Jacques, ni d'aucune des flatteries exagérées que la Chambre des lords adressait à Georges III. La doctrine du droit divin est morte depuis longtemps; on ne cite plus qu'à titre de curiosité archaïque la croyance à un pouvoir surnaturel immanent qui se révélait par exemple dans l'usage de faire toucher les écrouelles au roi, etc. On ne défend plus l'institution monarchique que par des motifs d'utilité. La décadence du sentiment qui, sous le régime militaire, attache le sujet au souverain, est si grande, qu'on exprime aujourd'hui la conviction que, si le trône devait être occupé par un Charles II ou un

jamais entendu rien dire; par conséquent, nous ne savons pas qui a fait tout ce qui est. » Encore une fois, quand, après avoir signalé la crainte que les Aïnos professent pour les esprits et quelques croyances du même genre, miss Bird ajoute qu'il est absurde de parler des idées religieuses de gens qui n'en ont aucune et les appelle d' « aimables et charmants sauvages » parce que, lorsqu'elle voulait acheter quelque chose, ils ne voulaient recevoir que la moitié de ce qu'elle offrait; et qu'après cela par contraste nous nous rappelons les juifs qui, après trois mille ans de monothéisme, prêtent de l'argent à un intérêt énorme et ruinent leurs clients en exigeant sans merci ce qui leur est dû; nous voyons que la bonté qui peut exister sans croyance théiste est aussi remarquable que la méchanceté qui peut exister avec cette croyance. Ce que les faits nous apprennent, c'est que, pour ce qui est des états moraux de l'homme, la théorie n'est presque rien et la pratique presque tout. Sans égard pour l'élévation de leurs croyances nominales, les nations adonnées au brigandage politique pour se procurer des *frontières scientifiques*, et autres avantages du même genre, compteront parmi leurs membres beaucoup de gens qui s'*annexeront* le bien d'autrui à leur propre convenance; avec le crime organisé de la guerre offensive marche la criminalité dans la conduite des citoyens les uns à l'égard des autres. Réciproquement, comme le démontrent ces tribus incivilisées, qu'importe qu'elles possèdent ou non des croyances religieuses; les peuples qui, durant de longues générations, sont restés à l'abri de toute agression, ne font pas de mal aux autres; leurs sentiments altruistes se développent à la faveur du commerce sympathique d'une vie paisible, et ils montrent les vertus qui en naissent. Nous avons besoin d'apprendre qu'il est impossible d'unir l'injustice et la brutalité dans les relations extérieures avec la justice et l'humanité à l'intérieur. Quel malheur que ces païens ne songent pas à envoyer des missionnaires chez les chrétiens!

George IV, le pays préférerait la République. Ce changement de sentiment se montre dans l'attitude des citoyens envers le gouvernement dans son ensemble. En effet, non seulement il y en a beaucoup qui contestent l'autorité de l'Etat et sur les questions religieuses et sur plusieurs autres, mais il en est qui opposent une résistance passive à ce qu'ils appellent un abus d'autorité et qui subissent l'amende ou la prison plutôt que de se soumettre.

Comme ce dernier fait le donne à penser, la décadence de la fidélité politique s'accompagne de la décadence de la foi non pas seulement aux monarques, mais aux gouvernements. La croyance à l'omnipotence royale que professaient les peuples de l'ancienne Egypte, qui supposaient que le pouvoir de leur prince s'étendait sur le monde entier, ce qu'on admet encore en Chine, n'a pas eu d'analogue en Occident. Cependant, chez les nations européennes de l'ancien temps, la confiance au roi soldat, élément essentiel du type militaire, se révélait d'autre façon dans des idées exagérées de sa vertu de guérir des maladies, de réaliser des avantages et de disposer les choses à son gré. Si nous comparons l'opinion qui règne actuellement parmi nous avec celle des premiers temps, nous apercevons le déclin des espérances fondées sur la crédulité. Bien que, durant le mouvement de recul vers le militarisme, on ait réclamé le pouvoir de l'Etat pour divers projets, et qu'on ait vu s'accroître la foi en l'Etat, il n'en reste pas moins que, jusqu'au commencement de cette réaction, un grand changement se soit produit dans l'autre sens. Après qu'on eut rejeté une croyance imposée par l'Etat, on refusa à l'Etat la capacité de déterminer la vérité religieuse, et on s'efforça toujours davantage de le décharger de la fonction de l'enseignement religieux, tenu pareillement pour inutile et dommageable. On a cessé depuis longtemps d'enseigner que le gouvernement pût faire quelque bien en réglant la nourriture du peuple, son costume et ses habitudes domestiques. Nous ne croyons plus qu'on puisse imposer avec profit l'autorité législative aux innombrables méthodes employées par les producteurs et les distributeurs, c'est-à-dire aux actes qui composent la part la plus considérable de notre activité sociale. De plus, chaque journal trahit, par ses critiques des actes du ministère et de la conduite de la Chambre des communes, la diminution de la foi des citoyens dans leurs chefs. Ce n'est pas seulement par les différences entre le passé et le présent en Angleterre que l'on peut montrer ce caractère d'un état industriel plus avancé. On le voit dans des différences analogues qui existent entre l'opinion en Angleterre et l'opinion sur le continent. Les théories des réformateurs socialistes de France et d'Allemagne prouvent que l'espérance de

profits à accomplir par l'action de l'Etat est bien plus forte dans ces deux pays qu'en Angleterre...

Avec la décadence de la fidélité politique et celle de la foi à la vertu des gouvernants marche aussi celle du patriotisme, sous sa forme primitive. L'ambition de combattre « pour le roi et la patrie » n'occupe aujourd'hui qu'une petite place dans l'esprit des hommes; s'il est encore parmi nous une majorité dont le sentiment s'exprime bien par l'exclamation : « le pays quand même! » il en est beaucoup qui veulent le bien de l'humanité en général, jusqu'à y subordonner leur désir du prestige national, et à ne pas admettre le sacrifice du premier au second. L'esprit de critique, qui mène souvent les Anglais à faire des comparaisons défavorables entre eux et les nations continentales, les porte plus que jamais à se reprocher leurs mauvais procédés envers d'autres peuples. Les protestations nombreuses qu'a soulevées la conduite du gouvernement à l'égard des Afghans, des Zoulous et des Boers, montrent l'intensité du sentiment que les chauvins appellent antipatriotique.

L'adaptation du caractère de l'individu aux besoins sociaux, adaptation qui dans l'état militant porte l'homme à se glorifier de la guerre, à mépriser les occupations pacifiques, a produit en partie chez les Anglais une disposition inverse des sentiments. Le métier militaire a cessé d'être très honoré, et les professions civiles le sont davantage. Durant quarante années de paix, le sentiment populaire en est venu à s'exprimer en termes méprisants sur le métier militaire; on pensait que les enrôlés volontaires, d'ordinaire les paresseux et les débauchés, avaient mis le sceau à leur déshonneur. De même en Amérique, avant la dernière guerre civile, les petits rassemblements et exercices militaires qui se faisaient de temps en temps étaient pour tous un objet de risée. En même temps, on a vu les travaux, ceux du corps comme ceux de l'esprit, utiles à leur auteur et à autrui, devenir non seulement honorables, mais en grande partie s'imposer. En Amérique, les commentaires malveillants auxquels est exposé l'homme qui ne fait rien, l'obligent presque à s'engager dans quelque occupation sérieuse, et en Angleterre le respect de la vie industrieuse est porté si haut qu'on voit des hommes de haut rang mettre leurs fils dans les affaires.

Tandis que la coopération obligatoire propre au militarisme proscrit ou décourage l'initiative individuelle, la coopération volontaire qui distingue l'industrialisme lui donne libre carrière et lui permet de grandir en laissant l'esprit d'entreprise produire ses avantages normaux. Les gens qui réussissent grâce à l'originalité de leurs idées et de leurs actes prospèrent et se multiplient bien plus que les autres,

et produisent dans le cours du temps un type général de caractère qui dispose à entreprendre du nouveau. La tendance à la spéculation des Anglais et des Américains, et l'extension qu'ils savent donner à leurs entreprises, tant chez eux qu'au dehors, suffisent à signaler ce trait du caractère industriel. Il est vrai qu'à la suite de la réduction considérable subie par le militarisme sur le continent l'esprit d'entreprise y a beaucoup gagné; mais, dans beaucoup de villes de France et d'Allemagne, des compagnies anglaises ont établi le gaz et l'eau, tandis que des compagnies étrangères n'ont fait en Angleterre que peu de choses dans ce genre; cela fait reconnaître que l'Anglais industriellement modifié possède une initiative individuelle plus marquée.

Il y a des preuves que le déclin des hostilités internationales, qui accompagne le déclin des hostilités entre familles et entre individus, s'accompagne aussi de l'affaiblissement de sentiments de vengeance. On peut le penser quand on voit en Angleterre les plus graves de ces guerres privées cesser d'abord, laissant seulement subsister les moins sérieuses sous la forme du duel, qui a pris fin à son tour : car la cessation du duel coïncide avec le récent développement de la vie industrielle, et dans les sociétés française et allemande, plus militaires, cette coutume n'a pas encore disparu. L'autorité de la loi du talion a si bien décliné en Angleterre, que l'on réprouve bien plus qu'on ne loue l'homme dont on sait que les actes sont conduits par le désir de se venger d'un autre qui lui a fait tort.

Avec la décroissance des penchants agressifs révélés par les actes de violence et les actes qui en sont les conséquences, les représailles, va la décroissance des penchants agressifs qui se révèlent dans les actes criminels en général. Quiconque connaît l'histoire du crime en Angleterre ne saurait mettre en doute que ce changement ne soit un accompagnement du changement d'un état plus militaire à un état plus industriel. « L'étroite relation qui existe, nous dit M. Pike dans son ouvrage sur ce sujet, entre l'esprit militaire et les actions que l'on appelle aujourd'hui des crimes, s'est révélée maintes fois dans le cours de l'histoire d'Angleterre. » Si nous comparons un passé durant lequel les effets des occupations martiales étaient bien moins restreints par ceux des occupations pacifiques, qu'ils ne le sont devenus de nos jours, nous apercevons une différence très marquée au point de vue du nombre et du genre des attentats contre les personnes et les propriétés. Il n'y a plus de boucaniers. On n'entend plus parler de naufrageurs, et les voyageurs ne prennent plus de précaution par crainte des voleurs de grand chemin. De plus, la perversité qui se faisait connaître dans les régions du gouvernement,

par exemple par la vénalité des ministres et des membres du Parlement, comme aussi par la corruption des juges, a disparu. En même temps que l'intensité du crime diminuait, la réprobation du crime augmentait. On ne voit plus dans la littérature anglaise publier de ces biographies de capitaines de pirates, où l'admiration pour leur courage éclatait à chaque page. On ne montre plus guère de nos jours de politesse servile à l'égard de « ces messieurs des grands chemins. » Si nombreuses que soient les infractions à la justice dont les journaux informent les lecteurs, le nombre en a beaucoup diminué; et, si dans les affaires il reste encore bien de la malhonnêteté qui s'exerce surtout par des procédés indirects, il n'y a qu'à lire les *Marchands anglais* de Defve pour reconnaître l'amélioration qui s'est réalisée depuis cette époque. Nous ne devons pas oublier que le changement de caractère, cause de la décroissance des actions injustes, a été cause aussi de l'accroissement des actions bienfaisantes. On en voit un exemple dans les souscriptions en faveur de l'émancipation des esclaves, en faveur des blessés étrangers, enfin pour une quantité innombrable d'œuvres philanthropiques.

De même que, pour le type militaire, trois séries de preuves convergent pour nous montrer la nature fondamentale du type industriel. Résumons les résultats auxquels nous sommes parvenus, afin d'apercevoir l'analogie qui les unit.

Quand on considère les caractères d'une société organisée exclusivement pour faciliter l'activité interne, en vue de servir le mieux possible à l'entretien de la vie des citoyens, on trouve ce qui suit. L'action corporative qui subordonne les actions des individus en les unissant dans un effort combiné n'est plus une condition nécessaire. L'action corporative qui persiste a pour fin de préserver les actions de l'individu contre toute intervention qui ne soit pas nécessairement demandée par la limitation réciproque des droits individuels. Le type social où cette fonction s'accomplit le mieux est celui qui doit survivre, puisque c'est celui dont les membres doivent prospérer le plus. Comme les exigences du type industriel excluent toute autorité despotique, elles n'admettent, pour organe approprié en vue d'accomplir l'action corporative nécessaire, qu'un corps de représentants dont l'office est d'exprimer la volonté commune. La fonction de cet organe de gouvernement, qu'on appelle généralement l'administration de la justice, est plus particulièrement de veiller à ce que chaque citoyen ne fasse ni plus ni moins de profit que son activité ne lui en procure : ce qui exclut toute action publique impliquant une distribution artificielle de bénéfices. Le régime de la condition légale propre au militarisme a disparu, le régime du contrat qui le

remplace doit s'imposer à tous; et ce régime n'avoue pas d'intervention qui mette entre les efforts et les résultats une décision arbitraire. A un autre point de vue, le type industriel se distingue du type militaire en ce qu'il n'est pas à la fois positivement et négativement régulatif, et qu'il ne l'est que négativement. En même temps que la sphère de l'action corporative se rétrécit, celle de l'action individuelle s'agrandit; de la coopération volontaire, ce principe fondamental du type industriel, naissent d'innombrables associations privées, analogues par leur structure à l'association publique qui forme la société dans laquelle elles sont contenues. Comme résultat indirect, une société du type industriel a pour caractère la plasticité; elle tend aussi à perdre son autonomie économique et à se fondre avec les sociétés voisines.

La question à considérer ensuite est celle de savoir si les caractères du type industriel que la déduction nous a fournis, se vérifient par l'induction; nous les trouvons plus ou moins clairement indiqués dans les sociétés selon que l'industrialisme y est plus ou moins développé. Si nous jetons un regard sur les petits groupes de gens incivilisés, qui sont absolument pacifiques et qui nous offrent le type industriel dans sa forme rudimentaire, et que nous comparions la structure des nations européennes aux premiers temps du militarisme chronique avec celle de ces mêmes nations dans les temps modernes où elles se distinguent des autres par le progrès de l'industrialisme, nous voyons que leurs différences sont celles que nous avons indiquées d'après la déduction. Nous comparons ensuite deux sociétés, la France et l'Angleterre, jadis semblables, mais dont l'une a eu sa vie industrielle bien plus réprimée que l'autre par sa vie militaire; et il est manifeste que le contraste qui, d'âge en âge, s'est établi entre leurs institutions, répond à notre hypothèse. Enfin, si nous nous renfermons en Angleterre, nous y notons d'abord le recul des caractères du type industriel durant une longue période de guerre, et nous les voyons ensuite, durant la longue paix qui a suivi depuis 1815, se rapprocher de la structure sociale où la déduction nous a montré le caractère propre de l'industrialisme.

Nous avons ensuite recherché le type de nature de l'individu qui accompagne le type industriel de société, en vue de voir, d'après le caractère de l'unité aussi bien que d'après celui de l'agrégat, si l'induction confirme les données de la déduction. Certains peuples sauvages, dont la vie se passe dans des occupations pacifiques, se distinguent par leur esprit d'indépendance, leur résistance à la contrainte, leur honnêteté, leur véracité, leur générosité, leur bonté. Quand nous opposons le caractère de nos ancêtres durant des pé-

riodes plus belliqueuses de l'histoire d'Angleterre, nous voyons, à mesure que le rapport de l'industrialisme au militarisme grandit, s'élever le niveau de l'indépendance, s'abaisser celui de la fidélité politique, diminuer la foi aux gouvernements et décroître le patriotisme; en même temps, par l'effet de l'esprit d'entreprise, de la diminution de la foi en l'autorité, de la résistance à la puissance irresponsable, on a vu grandir la confiance de l'individu en lui-même, les égards de l'individualité d'autrui, que se révèlent par la diminution des attentats et la multiplication des efforts de bienfaisance.

Pour éviter une erreur, il me paraît nécessaire, avant de finir, d'expliquer que ces caractères doivent être considérés moins comme des résultats immédiats de l'industrialisme que comme des résultats éloignés d'un état non militaire. Ce n'est pas tant parce qu'une vie sociale passée en des occupations pacifiques est positivement moralisante que parce qu'une vie sociale occupée à la guerre est démoralisante. Dans l'une, le sacrifice d'autrui à soi n'est qu'un incident; dans l'autre, c'est la condition nécessaire. L'égoïsme agressif qui existe dans la vie industrielle n'existe qu'au dedans, tandis que l'égoïsme agressif de la vie militaire s'étale au dehors. Encore que la sympathie ne soit pas la règle de l'échange de services, sous le régime du contrat, tel qu'il existe aujourd'hui, il s'accomplit en grande partie et peut s'accomplir complètement avec le respect dû aux droits d'autrui, et peut aller avec le sentiment du bien donné comme du bien reçu; mais des actes tels que tuer des adversaires, brûler leur maison, s'approprier leur territoire, ne peuvent se séparer du sentiment vif du tort qu'on leur fait et de l'effet abrutissant qui en est la conséquence, effet produit non seulement sur des soldats, mais sur ceux qui les emploient et qui contemplent avec plaisir leurs exploits. Cette dernière forme de vie sociale, par conséquent, éteint la sympathie et engendre un état d'esprit qui porte au crime; la première au contraire, qui laisse libre carrière à la sympathie, si elle ne la met pas en jeu directement, favorise le développement des sentiments altruistes et les vertus qui en résultent.

HERBERT SPENCER.

NOTES ET DISCUSSIONS

LE SENTIMENT DE L'EFFORT

W. James. *The feeling of effort.*
In-4, Boston, 1880.

A l'occasion du cinquantième anniversaire de la Société des sciences naturelles de Boston, M. William James, professeur assistant de physiologie de l'Université d'Harvard, écrivain dont divers articles de psychologie ont été universellement remarqués, a publié un mémoire sur le *sentiment de l'effort* [1].

Son but est de présenter une théorie de la physiologie et de la psychologie de la volition, plus achevée et plus satisfaisante que toutes celles qu'il a pu encore rencontrer.

C'est là, à première vue, une promesse téméraire. Disons tout d'abord qu'elle a été tenue.

Je méditais depuis longtemps d'écrire quelques pages sur la liberté envisagée du point vue de la mécanique. L'apparition de l'opuscule de M. James a été pour moi l'occasion de réaliser en partie ce projet. Mon travail — abstraction faite de sa valeur intrinsèque — s'est trouvé répondre à deux questions soulevées par M. James. L'une a été exposée par lui, à ce qu'il me semble, d'une manière obscure, sinon fautive, tandis que son scepticisme laisse l'autre indécise. Ces deux questions, les voici : Le mouvement dit libre implique-t-il une création de force? Y a-t-il des preuves mécaniques de l'existence des mouvements libres? En les abordant, je ne me suis pas flatté du chimérique espoir de leur donner une solution qui satisfasse pleinement le lecteur; mais j'ai osé compter que, dans sa bienveillance, il me saurait gré d'avoir, comme on dit, attaqué le taureau par les cornes, et d'avoir porté sur un terrain tout nouveau le problème du libre arbitre. Ce sera l'objet d'articles subséquents.

Pour le moment — et je ne saurais mieux commencer — je me bornerai à analyser et critiquer le mémoire de M. James. Ma critique portera sur deux points importants : Peut-on assimiler la croyance et la

1. Il a été traduit presque en entier dans la *Critique philosophique*, nos 34, 35, 36, 39, 40, 41 et 45 de l'année 1880.

volition? La notion de force est-elle du même ordre que celles de couleur, de son, d'odeur, en un mot celles des qualités sensibles qui nous sont révélées par nos sens? Tel sera le contenu du présent article.

I

Nous avons le sentiment de l'effort. De quels phénomènes nerveux ce sentiment est-il concomitant? Telle est la demande à laquelle M. James entreprend de répondre, en restreignant toutefois son examen à l'effort musculaire.

Depuis Jean Müller, l'opinion généralement admise veut que ce sentiment soit le produit de la décharge du centre moteur dans le nerf moteur. M. Wundt va plus loin : il sépare le sentiment de la force déployée du sentiment du mouvement effectué, et il désigne le premier par les mots : *sentiment de l'innervation,* expression qui a acquis droit de cité dans la littérature psychologique.

M. James soutient, au contraire, que le sentiment du déploiement de l'énergie musculaire est une sensation complexe *afférente* ou *centripète* provenant du déplacement de certaines parties du corps; et que, s'il implique un autre sentiment d'effort, ce dernier est d'une nature purement morale, comme l'est, par exemple, l'effort que l'on fait pour se souvenir, pour prendre une décision ou s'appliquer à une tâche désagréable.

D'après lui, l'invention du sentiment de l'effort est une complication inutile. Les éléments du mouvement volontaire sont : 1° une idée préalable du but à atteindre; 2° un *fiat;* 3° une contraction musculaire appropriée; 4° la fin sentie comme réellement accomplie. Le sentiment, fondé sur l'expérience, que tel mouvement est approprié à tel but, suffit pour expliquer nos actions. A quoi bon introduire un élément intermédiaire entre l'idée et le mouvement?

D'ailleurs la volonté ne s'occupe que des résultats et s'inquiète fort peu des détails musculaires qui servent à les amener. L'idée du mouvement est la perception sensible que nous en obtenons pendant ou après son accomplissement. Et quelle est cette perception sensible? « C'est un agrégat de sentiment afférents dus, en premier lieu, à la contraction des muscles, à l'extension des tendons, des ligaments et de la peau, au frottement et à la pression des jointures, et, en second lieu, aux organes de l'œil, de l'oreille, de la peau, du nez ou du palais, lesquels peuvent, en totalité ou en partie, être affectés indirectement par le mouvement qui se fait dans une autre partie du corps. »

Mais, objecte M. Wundt, s'il en est ainsi et si nos sentiments moteurs sont de nature afférente, ils devront augmenter ou diminuer avec le travail effectué. Or — c'est un fait fréquemment observé par les médecins — dans la paralysie incomplète, l'effort est considérable et le résultat mince; et, dans la paralysie complète, les malades ont le senti-

ment d'une grande force déployée, bien qu'ils ne puissent plus éprouver de sensation afférente.

Cette argumentation est vicieuse; c'est ce que le docteur Ferrier a péremptoirement démontré [1]. Sans doute le patient ne parvient pas à mouvoir le membre malade, bien qu'il se livre visiblement à de grands efforts. Mais ceux-ci ont leur siège autre part. C'est ainsi qu'on le verra fermer avec force, au lieu du poing paralysé, celui qui est resté sain. Il faut en outre, dans ce cas et d'autres analogues, faire entrer en ligne de compte la fixation des muscles respiratoires, facteur important, « qui est la base du sentiment général de l'effort dans tous ses divers degrés. »

L'examen général du corps nous conduit ainsi à nier l'existence du sentiment de l'innervation. Mais on croit avoir trouvé pour lui une retraite inexpugnable dans les muscles de l'œil.

Nous jugeons qu'un objet se meut quand, l'œil étant censé immobile, l'image de l'objet se déplace sur la rétine, et quand, cette image étant immobile, nous sentons ou croyons sentir que l'œil est en mouvement.

Or, « quand le muscle droit externe de l'œil droit, ou son nerf, est paralysé, écrit Helmholtz, l'œil ne peut plus se tourner du côté droit. Tant qu'on ne fait que le tourner du côté du nez, les mouvements de l'œil sont réguliers, et la position des objets est perçue correctement dans le champ visuel. Mais, aussitôt qu'on essaye de le tourner du côté externe, c'est-à-dire du côté droit, l'œil cesse d'obéir à la volonté, s'arrête immobile au milieu de sa course, et les objets paraissent fuir à droite, quoique la position de l'œil et de l'image rétinienne ne soit pas changée. » Ici donc, on attribue à l'objet le mouvement qu'on croit, à tort, sentir dans son œil. Ce fait n'est-il pas tout en faveur de la théorie du sentiment de l'innervation?

Nullement, répond M. James. Il ne faut pas perdre de vue que pour faire ces sortes d'expériences on couvre l'œil sain (ici l'œil gauche), dans le but d'éviter la formation des images doubles qui troubleraient encore plus le jugement; et c'est précisément dans les mouvements de cet œil couvert que le sentiment de la force dépensée a son origine. Car les deux yeux ne forment en réalité qu'un appareil unique mû par un acte commun d'innervation.

M. James s'étend longuement sur cette partie de son sujet et réfute point par point et, ce me semble, victorieusement, toute l'argumentation qu'on a voulu fonder sur les illusions optiques.

Voilà donc un résultat acquis. La sensation de l'action musculaire est afférente et n'a rien à voir avec le sentiment de l'effort.

Qu'est-ce donc que l'effort volitionnel? Quelle est la nature du *fiat* que nous prononçons mentalement quand nous prenons une décision?

Ce *fiat* est souvent ce qui nous demande le plus d'effort. Un de mes amis, chirurgien illustre et grand fumeur, est convaincu que le tabac

1. *Functions of the Brain* (Ed. anglaise, p. 222-4).

lui est nuisible; mais sa passion est telle qu'il ne peut plus essayer de la vaincre. Tout ce qu'il a pu gagner sur lui, ç'a été d'établir solennellement entre elle et sa raison une espèce de compromis : il s'est interdit de fumer avant son déjeuner. Depuis lors, ce sont des luttes incessantes, dont il me faisait un jour le vivant récit : « Je viens de me lever et de m'habiller. En attendant mon déjeuner, qu'on apprête, je dépouille ma correspondance et jette un coup d'œil sur les journaux. Le pot à tabac est là, à quelque distance de moi, à sa place habituelle. Je le sens qui m'attire. Tout à coup je me lève et me dirige inconsciemment vers lui. Je m'aperçois de ma faiblesse. Je me rassieds et reprends ma lecture. Voilà que machinalement ma main plonge dans ma poche et en tire le cahier à cigarettes. Irrité contre moi-même, je remets violemment le cahier à sa place. Je constate avec honte ces commencements de défaillance. J'ai comme le pressentiment de ma défaite prochaine, et en moi-même j'adresse ce discours au démon tentateur : « Oui, tu es là, je « le sais bien; tu me fais des avances, tu me provoques, tu me fascines. « Tu voudrais que j'aille à toi tout de suite. Mais..... plus tard seulement! « je l'ai juré. Ah! ce serment, pourrai-je le tenir? »

Celui qui me décrivait ainsi ses sensations a quitté Liège, et je ne sais si la lutte continue.

Dans cet exemple, la nature de la résistance à vaincre est idéale. Physiquement, est-il rien de plus aisé que de rester installé dans son fauteuil et plongé dans une lecture attachante? Est-il surtout rien de plus aisé que de ne pas faire quelques pas dans une certaine direction? Et voilà pourtant la chose difficile, voilà ce que la volonté n'obtient qu'en tendant tous les ressorts de l'âme.

Dans d'autres cas, au contraire, le mouvement suit l'idée, sans aucune intervention appréciable de la volonté. Toutes les actions de notre vie quotidienne se passent de cette manière. Nous parlons, marchons, grimpons, quand il le faut, en l'absence de tout effort volitionnel. Le portefaix soulève, sur un simple signe, les plus lourds fardeaux.

En thèse générale, on peut avancer que l'idée d'un mouvement déterminé provoque ce mouvement, à moins qu'elle ne soit empêchée par une idée contraire présente en même temps à l'esprit. Les mouvements dits émotionnels ont presque toujours lieu en vertu d'une connexion congénitale entre l'idée et l'action musculaire. Dans les mouvements volontaires, il n'en est pas de même; c'est pourquoi ils sont plus facilement contrariés que ceux-là. C'est l'unique différence qui les sépare.

Ces derniers seuls vont nous occuper. Le mouvement qui ne suit pas nécessairement et immédiatement l'idée qu'on en a, ne se manifestera que s'il est voulu. L'acte de volition est complet, dès que l'intention est claire et nette; peu importe que le mouvement suive ou ne suive pas. Cet acte est donc d'une nature exclusivement psychique. La volonté du paralysé qui, voulant écrire, ne parvient pas à faire obéir son bras, est aussi entière que celle de l'homme qui a l'usage de tous ses membres.

Nous voici maintenant en état d'aborder l'analyse des cas où la réa-

lisation de l'idée motrice est empêchée et où doit intervenir le *fiat* l'effort volitionnel.

Le *fiat* ne se prononce qu'après un moment d'hésitation. L'hésitation provient de ce que notre esprit est sous la double influence de la représentation de deux mouvements. S'ils sont tous deux agréables, notre hésitation est de courte durée, parce que, dans ce cas, il vaut mieux agir qu'attendre. Soyons-en assurés, l'âne de Buridan n'est mort ni de faim ni de soif. La plupart du temps, dans chacune des deux idées en conflit, il y a un mélange de bien et de mal. Il nous faut donc vouloir une chose qui a des aspects déplaisants, et c'est alors que l'acte de volition est accompagné du sentiment de l'effort.

C'est à cet effort qu'est due la décision, c'est-à-dire le triomphe d'une idée, quoi qu'elle puisse avoir de désagréable, et la défaite d'une autre idée, quoi qu'elle puisse avoir d'attrayant.

A cet égard, *le consentement volitionnel est un acte appartenant à la même catégorie que le consentement logique*, c'est-à-dire que l'adhésion de l'esprit à une idée (affirmation) et son éloignement d'une autre idée (négation). Vouloir, c'est énoncer mentalement qu'une idée doit devenir réalité, c'est s'attacher à une idée comme à une réalité. A l'appui de sa définition, M. James cite le trait suivant : Un homme ruiné par des revers de fortune perd la raison. Dans sa folie, il s'imagine être immensément riche. Toutes les infortunes trouvent en lui un aide compatissant qui sait prodiguer l'or pour les soulager. Cependant, dans une conversation avec un de ses vieux amis, il se montre parfaitement conscient de sa position réelle; mais il en résulte pour lui une conviction si pénible, si insupportable qu'*il ne veut pas consentir à y croire*.

La décision a-t-elle pour objet un mouvement musculaire, l'effort, s'il est requis, a pour unique effet de nous faire accepter les conséquences désagréables qu'entraînera la réalisation de l'idée victorieuse; et, avant que le consentement soit obtenu, nous ne cherchons pas à exécuter le mouvement. Maintenant, que nous puissions ou ne puissions pas l'exécuter, c'est là un point secondaire. L'acte capital, c'est l'effort volitionnel. Rien de si simple que de sortir du lit; rien parfois de si difficile que de le vouloir. Rester quelques instants immobile ne demande aucune dépense de force; mais ne pas bouger au moment où l'on va être fusillé, c'est ce dont bien peu sont capables.

L'esprit vit et se meut dans le monde des idées et non dans le monde réel. Si la force externe a réalisé l'idée à laquelle sa croyance est attachée, il possède la vérité; sinon il est dans l'erreur. Si l'esprit conçoit l'idée comme réalisable par la force corporelle, cette idée est l'objet d'un acte de volition. Il n'y a donc pas de différence intrinsèque entre la volition et la croyance. Au début de la vie intellectuelle, l'idée entraîne à la fois croyance et action. Le doute et l'indécision résultent de la lutte des idées entre elles. Là où il n'y a pas de lutte, chez les hypnotisés, par exemple, l'illusion est complète. C'est du conflit que

sort la croyance raisonnée, la conviction réfléchie. Mais ici surgit un grave problème : Est-ce l'esprit qui, par un effort propre, donne la victoire à telle idée, ou bien la victoire, et par suite la conviction, sont-elles dues à la force prépondérante de cette idée?

Cette dernière thèse — la thèse déterministe — a été soutenue par de puissantes écoles. Mais c'est un fait qu'à côté d'elle la thèse opposée continue à subsister; et, de plus, en vertu même du principe du déterminisme, ce fait a sa raison d'être. Il suit de là que, tout au moins, l'une et l'autre sont de simples possibilités, de pures hypothèses, et que, si la première apparaît à certains penseurs avec un tel caractère de vivacité qu'ils y voient l'expression de la vérité, il n'est pourtant pas impossible de donner à la seconde une vivacité égale.

Un corps soumis à l'action de forces diverses suit la ligne dite de moindre résistance : la balance penche du côté du poids le plus fort. En est-il de même de l'esprit? quand il est sollicité par plusieurs idées, suit-il la ligne de moindre résistance? Cependant, dans tous les cas difficiles, *soit de croyance, soit de volonté*, — j'insiste de nouveau sur l'alliance de ces deux termes, je vais y revenir — l'esprit a l'air de savoir pertinemment quelle est la ligne de moindre résistance, même lorsqu'il ne la choisit pas. Le paresseux, le buveur, le poltron ne s'avisent jamais de dire qu'il leur en coûte de s'abandonner à la fainéantise, à l'ivrognerie, à la peur, ou qu'ils maîtrisent leur activité, surmontent leur sobriété, refrènent leur courage. Non, l'effort se porte toujours du côté des motifs moraux et jamais du côté des motifs sensuels. C'est sur ceux-ci qu'on parle de victoire remportée. Celui qui se livre à ses passions ou à ses instincts suit la ligne de moindre résistance. Il semble que la force de la sensibilité soit une quantité fixe qui ne peut être annulée que si une certaine quantité d'effort volontaire, non déterminée d'avance, vient s'ajouter à la force morale et antagoniste. Sans doute, les adversaires du libre arbitre, partisans convaincus de la mécanique des idées, peuvent, en tout état de cause, se tirer d'affaire et soutenir que la ligne de moindre résistance est précisément celle que l'on suit; mais il leur reste alors à expliquer pourquoi la conscience nous tient un langage différent et porte sur l'acte à venir un jugement *à priori*. Quand Régulus retourne à Carthage, il sait qu'il accomplit un devoir difficile, et ceux qui restent partagent le même sentiment. Quand Galilée renie ses convictions, il sait qu'il commet une lâcheté, et, sans oser l'en blâmer, la postérité ne juge pas autrement.

Sommes-nous, en ceci, victimes d'une illusion? C'est possible. On peut tenir le problème en suspens. On peut aussi, bravant le risque de l'erreur, adopter l'une ou l'autre solution positive, se prononcer pour le déterminisme ou pour le libre arbitre. M. James opine pour la liberté, et il adresse aux lecteurs un souhait plein d'humour : c'est de ne pas éprouver moins de satisfaction, s'ils se rangent du parti opposé.

Avant de terminer l'analyse de l'étude remarquable du savant professeur, examinons d'un peu près l'assimilation qu'il prétend établir

entre la croyance et la volition. Je la crois plus ingénieuse et plus spécieuse qu'exacte. Beaucoup seront d'avis qu'il tombe ici en plein dans l'idéalisme de Berkeley, bien qu'il ait soin d'ajouter que *le sentiment de la réalité doit être postulé comme un acte psychique ultime.*

Sans contredit, en restant dans un certain ordre d'idées, l'effort volitionnel peut nous aider à accomplir le bien qui nous déplaît, à fuir le mal qui nous attire, et venir ainsi contrecarrer les inclinations qui nous sollicitent. Mais, s'agit-il de croyances, l'intervention de la volonté ne peut les modifier : nous ne sommes pas libres de voir le bien là où notre conscience nous dit que se trouve le mal. La réalisation du bien ou du mal est en notre pouvoir, mais la définition de la réalité est en dehors de nous et au-dessus de nous. On peut être déterministe en fait de croyances et admettre néanmoins le libre arbitre. Je dirai plus. A mon sens, c'est dans la réunion de ces deux thèses que l'esprit humain, étant donné l'état actuel de ses connaissances, peut trouver la paix, si toutefois il est fait pour la trouver.

Nie-t-on le libre arbitre, il n'y a plus de bien ni de mal, plus de vérité ni d'erreur, partant plus de science; tout ce qui est fait et tout ce qui est pensé est indifféremment légitime; l'opinion qui se pose comme le champion de la liberté vaut tout autant que celle qui la combat.

Et, à ce sujet, qu'on me permette une courte excursion sur le terrain de la logique.

Dans ma *Logique algorithmique* [1], j'ai appelé *récurrents* les jugements qui peuvent être à eux-mêmes leur propre objet. En voici un exemple : *Il n'y a pas de règle sans exception.* Parmi les jugements récurrents, quelques-uns peuvent être vrais, d'autres ne veulent rien dire, d'autres enfin sont nécessairement faux. L'exemple choisi appartient à cette dernière espèce. Il est évident que cette maxime est elle-même une règle, et qu'à ce titre elle devrait être sujette à exception. Or la proposition que *l'esprit n'est pas libre,* forme elle aussi un jugement récurrent nécessairement faux. Car, lorsque l'esprit affirme le contraire, il n'est encore en cela que l'écho de la fatalité.

Le fataliste est ainsi forcé de nier la science en même temps qu'il nie la liberté. C'est pour le fataliste que la croyance et la volition sont des phénomènes identiques, à savoir des actes d'adhésion à l'idée momentanément la plus puissante. Or M. James penche pour la liberté; il est donc en contradiction avec lui-même.

Tout autre est la position de celui qui, distinguant le domaine de l'intelligence de celui de la volition, croit au libre arbitre et lui reconnaît la faculté de se prononcer pour le bien ou pour le mal, mais qui, d'un autre côté, pense que toute croyance est le résultat de la victoire *momentanée* ou *définitive* de l'idée, devenue objet de la croyance, sur les idées contraires. Cette thèse est elle aussi un jugement récurrent, et, conformément à son énoncé, comme elle est elle-même une croyance,

1. *Revue philosophique*, décembre 1876.

elle implique l'existence de la thèse contraire. Cette, conclusion si bizarre dans son énoncé, est dans une conformité si éclatante avec les faits, que la thèse en reçoit un surcroît d'évidence. Ainsi il n'y a de vérité que parce que l'erreur est possible. C'est l'erreur qui légitime la vérité.

Tel est le déterminisme logique par opposition au déterminisme volitionnel. Nous ne sommes pas libres de croire que deux et deux font cinq; mais il fut un temps où l'homme n'était pas libre de ne pas croire que le soleil tournait autour de la terre. Ceux qui nient la liberté, comme ceux qui l'affirment, ne sont pas libres au moment où ils énoncent leur pensée. Retombons-nous par là dans l'opinion que nous venons de combattre? Nullement. D'abord, le déterminisme logique présente ceci de fortifiant et de stimulant, que la vérité, c'est-à-dire la représentation de la réalité dans l'esprit, finit toujours par triompher. Il est vrai qu'il reste encore une question. Dans la lutte entre la vérité et l'erreur, l'homme n'a-t-il qu'un rôle passif? n'est-il qu'un simple champ de bataille? ou bien peut-il prendre parti et aider au triomphe de l'une ou de l'autre? Quand il jette de haut un regard sur le théâtre où se heurtent les antagonistes, doit-il attendre avec indifférence et dans une entière impuissance l'issue de la lutte? ou peut-il s'exercer à démêler de quel côté sont les bons soldats et à quel drapeau la victoire est réservée? Pour le fataliste, la question n'a pas de sens. Pour ceux qui admettent le libre arbitre, la recherche de la vérité est possible. Comment? d'après quelles règles? en suivant quels guides? Ce sont là des questions auxquelles il a été répondu de bien des manières. A la suite de maîtres illustres, j'ai essayé aussi de les aborder et je l'ai fait à plusieurs reprises, en dernier lieu dans mon deuxième article sur *les rêves* (nov. 1879). Mais ceci m'écarte de mon sujet.

II

Me voici arrivé à la fin de mon analyse.

« Il ne reste plus qu'un point, dit M. James, et un point philosophiquement important. Est-il vrai, suivant une commune remarque, que l'effort musculaire soit le seul sentiment qui nous révèle une réalité extérieure indépendante de nous-même, laquelle par là prend la forme d'une force semblable à la nôtre et mesurée par elle? Naturellement, si le sens musculaire est — comme il vient d'être démontré — une somme de sentiments afférents, il n'est pas plus que nos autres sens celui de la force. Il nous révèle la dureté et la pression, comme ceux-là font la couleur, la saveur, l'odeur, le son. Et tous ces attributs sont également subjectifs. Le physicien ne connaît rien de la force dans un sens non phénoménal. La force n'est pour lui qu'un terme générique pour désigner les choses qui causent du mouvement. Si nous aspirons à dépouiller la

nature de toutes ses qualités anthropomophiques, il n'y en a pas dont nous devions nous débarrasser plus vite que de sa « force ».

» Combien illusoires deviennent nos notions spontanées de force, lorsque nous les projetons dans le monde externe, c'est ce qui se montre avec évidence quand nous réfléchissons au phénomène de la contraction musculaire. En termes dynamiques et purement objectifs (c'est-à-dire termes de position et de mouvement), c'est dans l'état de repos du muscle que se trouve la force, la tension. C'est, au contraire, dans l'acte de contraction que la tension se transforme et disparaît. Notre sensation nous dit l'inverse, ce qui prouve le peu de compétence qu'elle a en cette matière.

» Le sujet offre un intérêt connexe avec la controverse sur la volonté libre. C'est un principe admis en mécanique que le mouvement résultant d'un système de corps reliés entre eux par des relations définies d'énergie peut varier suivant des changements dans leur disposition, apportés par des forces dirigées normalement à leurs trajectoires primitives, lesquels changements ne troubleront pas la conservation de l'énergie du système, lorsqu'ils n'exercent sur lui aucun travail. Dans le désir de mettre d'accord la volonté libre avec la conservation de l'énergie, certaines personnes se sont servies de cette conception pour représenter les relations dynamiques de la volonté avec le cerveau : l'effort mental déterminerait simplement l'instant et le lieu où doit partir une certaine force vive moléculaire, par une sorte de pression normale qui jouerait le rôle d'une variable indépendante dans l'intégration des équations du mouvement requises par les principes de la conservation. La volonté libre pourra ainsi être regardée comme n'augmentant ni ne diminuant l'énergie interne du système [1].

» Or, tant que l'effort mental en général était supposé avoir un rapport particulier avec l'effort musculaire, et tant que l'effort musculaire était supposé nous révéler derrière la résistance des corps une force qu'ils contenaient, il était facile de répondre à cette manière de voir. Votre volonté, pouvait-on dire, accomplit un « travail » sur le système. « Travail » se définit en mécanique mouvement exécuté contre une résistance, et votre volonté rencontre une résistance qu'elle doit surmonter

1. « It is an admitted mechanical principle that the resultant movement of a system of bodies linked together in definite relations of energy, may vary according to changes in their collocation, brought about by moving them at right angles to their preexisting movements; wich changes will not interfere with the conservation of the system's energy, as they perform no work upon it (le mot *no* est ajouté à la plume sur l'exemplaire qui m'a été adressé par l'auteur). Certain persons desiring to harmonize free will with the theory of conservation, have used this conception to symbolize the dynamic relations of will with brain, by saying that the mental effort merely determines the moment and the spot at which a certain molecular *vis viva* shall start, by a sort of rectangular pressure which plays the part of an independent variable in the equations of movement required by the principles of conservation. Thus free will may be concewed without any of the internal energy of the system being either augmented or destroyed. »

par l'effort moral. Si les mouvements moléculaires introduits par la volonté étaient perpendiculaires aux mouvements primitifs, ceux-ci n'offriraient aucune résistance, et la volition serait dépourvue d'effort. Mais volition implique effort, et, puisque, d'après la *théorie du sens de la force musculaire volontaire*, cet effort est une force intérieure qui doit surmonter une force réelle extérieure, puisque, dans le fait, sans cet antagonisme, nous n'aurions point du tout la notion d'une force extérieure, par conséquent, l'effort, s'il est libre, doit être une contribution absolument nouvelle et une création dans la mesure où la somme de l'énergie cosmique est intéressée. Alors (si l'on continue à maintenir la théorie de la force musculaire volontaire) la seule alternative est, ou bien avec John Herschell [1], d'avouer franchement que la force peut être créée à nouveau, et que « conservation » n'est qu'une loi approximative, ou bien d'abandonner l'idée d'une volonté libre en faveur de celle de la conservation, et de supposer que le moi, dans le vouloir, a, au milieu du grand courant de force universel, une simple connaissance consciente de certains courants avec lesquels il est dans sa destinée mystérieuse de s'identifier.

» A mon sens, de pareilles discussions reposent sur une anthropomorphisation de la force externe, chose absurde au suprême degré [2]. »

L'effort moral n'est pas transitif entre le monde interne et le monde externe, il n'appartient qu'au monde interne. Son point d'application est une idée, et sa fin est cette même idée devenue « réalité pour l'esprit ». Que, l'idée une fois réalisée de cette façon, les filets nerveux correspondants se trouvent modifiés, et que des muscles se contractent, c'est là une de ces harmonies entre le monde interne et le monde externe devant lesquelles la raison ne peut qu'avouer son ignorance. Permis à notre raison d'essayer d'interpréter cette relation comme dynamique, mais certainement nous n'avons pas conscience de ce dynamisme. *La seule résistance que la force de la conscience sente ou puisse sentir est la résistance que l'idée oppose à être consentie comme réelle.*

J'ai plutôt traduit que résumé tout ce passage, parce que, me proposant de le soumettre à une critique quelque peu approfondie, je désirais que le lecteur l'eût sous les yeux dans son entier.

Deux problèmes capitaux y sont soulevés : La liberté intéresse-t-elle le principe de la conservation de l'énergie? Le sens musculaire, en nous révélant la force, nous donne-t-il une notion subjective? De ces deux problèmes, l'auteur ne résout pas l'un, et il donne à l'autre une solution négative. Je reprendrai le premier, comme je l'ai dit, dans un prochain article. Aujourd'hui, je vais m'occuper du second.

1. *Familiar Lectures*, p. 468.

2. J'ai reproduit ces paragraphes dans leur intégrité, parce qu'ils sont importants et pleins de difficultés, et parce qu'ils ont été omis, je ne sais pourquoi, dans la traduction que la *Critique philosophique* a donnée du mémoire de M. James.

Pour M. James, nous venons de le voir, il n'existe pas un « sentiment de la force » qui seul nous instruirait de la réalité du monde extérieur. Nos sens nous révèlent cette réalité sous la forme de certaines qualités auxquelles nous n'hésitons pas à accorder l'épithète de subjectives. Or le sens musculaire nous révèle la dureté et la pression et rien au delà; et ces qualités sont, elles aussi, parfaitement subjectives.

Il est impossible de se montrer ici plus idéaliste que ne le fait M. James. Entre sa thèse et celle de Fichte, qui prétendait que le non-moi est une création du moi, il n'y a qu'un pas et bien petit. En pure logique, l'idéalisme n'est pas réfutable, parce qu'il ne renferme aucune contradiction intime; mais en pratique il est insoutenable. Je sais pertinemment, dans le moment actuel, que ce M. James, à qui j'adresse des objections, appartient au monde extérieur et n'est nullement une création de mon esprit.

Tenons-nous-en donc là, et tâchons de savoir à quelles conditions nous avons connaissance de l'existence des choses qui sont en dehors de nous. Or aucun de nos sens ne peut nous donner cette connaissance. Un œil fixe et grand ouvert aura beau philosopher à perte de vue sur les images qui apparaîtront et disparaîtront sans fin dans son champ visuel, rien ne pourra lui donner le moindre indice de l'extériorité de la cause de ces images. Les organes de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher seraient tout à fait dans le même cas. D'où en effet leur viendrait l'idée d'une distinction entre l'extérieur et l'intérieur? Sur quelle opposition se fonderait-elle?

Mais la question est toute résolue sitôt que nous accordons à l'être sensible sa faculté de se donner des sensations à lui-même en sachant qu'il se les donne, parce que, dès qu'une fois il possède cette faculté, il est à même d'attribuer à une cause étrangère les impressions qu'il sait n'avoir pas faites ou ne pouvoir faire sur lui. L'enfant arrive sans peine à distinguer ses propres cris des voix étrangères et à se dire qu'il doit y avoir en dehors de lui des êtres capables de se faire entendre comme lui. Or que faut-il pour qu'un être puisse se donner des sensations à lui-même? Il lui suffit d'être doué de *motilité*. C'est le nom que, dans ma *Théorie de la sensibilité*, j'ai donné à la faculté de se mouvoir en sachant qu'on se meut. En effet, l'animal, en se mouvant, modifie les rapports qu'il a avec le monde extérieur et les impressions qu'il en reçoit, et il apprend bientôt qu'il lui suffit de se déplacer d'une certaine façon pour se rendre les impressions primitives. En mettant la main devant mes yeux, je substitue son image à celle des objets qu'elle cache. Si je fais un demi-tour sur moi-même, autre devient mon horizon. Voilà tous changements dont je puis savoir que je suis la cause. Mais, de plus, je m'aperçois facilement qu'il y a des sensations que je suis toujours maître de me donner, par exemple, la vue de ma main, mais qu'il en est d'autres que je ne suis pas libre de me procurer ou d'éviter. J'arrive ainsi à distinguer le moi du non-moi, et j'appelle

moi ce qui me procure toujours une même sensation chaque fois que ma volonté est la même [1].

Tout ceci n'a pas besoin d'être expliqué davantage. Une seule chose nous incombe encore : c'est de scruter la signification de ces mots *en sachant qu'on se meut*. Comment peut-on savoir qu'on se meut, c'est-à-dire — car le verbe pronominal peut donner lieu à une équivoque — qu'on se met soi-même en mouvement? Pour cela, il faut de toute nécessité qu'on soit averti par une certaine sensation que l'on se met en mouvement, et par une autre sensation que l'on est en mouvement; en deux mots, il faut qu'on sente et l'effort et l'effet. Il n'y a pas à sortir de là. Avoir conscience de son effort, et non du mouvement effectué, ou sentir ce mouvement, mais sans avoir eu le sentiment de l'effort, sont deux états incomplets qui ne nous mettent pas en communication avec le monde externe et qui ne peuvent nous fournir aucun indice de son existence.

La connaissance du mouvement, en tant qu'effectué, nous vient à la suite de certaines sensations afférentes, c'est l'opinion de M. James, et je la partage. Mais que les unes soient directes et, à proprement parler, musculaires, et les autres indirectes, en tant qu'elles affectent les organes de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, etc., sur ce dernier point je n'adopte pas son avis. Certes tout déplacement affecte la sensibilité tactile, mais n'affecte pas nécessairement nos autres sens. D'où cela provient-il ? De ce que la sensibilité tactile est répartie sur tout le corps, tandis que les sensibilités visuelle, auditive, gustative, olfactive sont localisées. La distinction entre sensations directes et sensations indirectes repose donc sur un caractère tout accidentel. Si nous étions tout œil comme nous sommes tout tact, nous verrions tous nos mouvements.

Partant de là, M. James soutient que le sens musculaire nous fait proprement connaître la dureté et la pression, et que ces qualités sont subjectives au même titre que les couleurs et les odeurs. Ici encore, je ne suis de son avis qu'en partie. Il me paraît tomber dans une confusion que l'on fait assez communément entre le sens du toucher et la motilité, ou, si je puis ainsi dire, le sens du mouvement. C'est le sens du toucher qui est le sens de la pression; et ce sens est fondamental, car toute cause physique peut se ramener à une pression. Aussi ne conçoit-on pas qu'il puisse exister des êtres qui n'en seraient pas doués. Ces êtres devraient pouvoir être écrasés sans qu'ils s'en aperçussent [2]. A cet égard, on peut certainement dire que la dureté est une qualité subjective, comme la couleur; mais, suivant un autre ordre de considérations, on voit immédiatement que la sensibilité ne peut exister sans le toucher, tandis qu'elle peut se passer de la vue, de l'ouïe et en général de tous les autres sens. On peut même dire que les sens sont tous issus du toucher et n'en sont que des modifications. C'est ce que

1. Voir *Théorie de la sensibilité*, p. 100.
2. Voir, pour plus de détails sur ce point et le suivant, ma *Théorie de la sensibilité*, p. 83 et suivantes.

Darwin a exprimé déjà dans son *Origine des espèces* [1] : « Comment un nerf peut-il devenir sensible à la lumière... plusieurs faits me disposent à croire que les nerfs sensibles au contact peuvent devenir sensibles à la lumière et de même à ces vibrations moins subtiles qui produisent le son. »

Ainsi donc, nous sommes avertis de tout mouvement corporel par la sensibilité en général, et spécialement par la sensibilité tactile que le mouvement affecte à la façon d'un stimulant extérieur.

Il nous reste à voir comment nous sommes avertis de notre effort. Nous venons de voir que le sentiment de l'effort en tant qu'ayant abouti est externe et afférent. Mais celui de l'effort en tant que voulu est interne. Ce dernier sentiment est-il d'une nature purement morale, comme le prétend M. James? Je me permets d'en douter et crains une confusion.

Un de mes intimes amis, grand amateur, dans sa jeunesse, d'excursions et d'ascensions alpestres, s'était marié, et les charmes de la vie de ménage ainsi que les soins d'une double paternité lui avaient fait oublier son goût pour les voyages et, ajoutons ce détail, lui avaient donné un peu de ventre. Un jour cependant, une occasion le tente, et le voilà encore une fois parti pour la Suisse en compagnie d'un ami beaucoup plus jeune.

En deux jours ils étaient à Ilanz. Pour se mettre en haleine, ils songèrent à faire l'ascension du pic Mondaun, pic qui n'est pas beaucoup plus pénible à gravir que le Righi. Et vers midi, par un beau et chaud soleil, voilà mon ami qui se met allègrement en route, flanqué de son camarade et d'un guide. Mais cette belle ardeur du début ne dura pas. Au bout d'une heure de montée, il était haletant; au bout de la deuxième heure, il réclamait une halte. Au bout de la troisième heure, il était à bout de forces, et c'est avec un bonheur indicible qu'arrivé à la maison du peintre Caderaz, située à une lieue du sommet, il s'étendit sur un canapé et s'administra maints bons verres de vin. Il s'agissait pourtant de se remettre en route ; le temps pressait et le guide insistait. Mais le canapé offrait tant de charme et la fatigue était si grande. Alors mon ami, se tournant vers son compagnon, l'engagea à partir sans lui : « Pars, toi, lui dit-il d'un air découragé; tu es jeune et robuste. Moi, j'ai trop présumé de mes forces. Je ne suis plus bon désormais qu'à arpenter les plaines. Je suis bien ici, j'y reste. Tu me reprendras à la descente. » A ce discours pathétique, on répondit par des exhortations et des encouragements qui restèrent inutiles. Le guide et le jeune homme reprirent leur bâton et continuèrent la montée. L'autre les regardait, par la fenêtre, s'élever sur les flancs de la montagne. Mais, à mesure qu'il les voyait s'éloigner, le dépit le saisissait. Sera-t-il dit que lui, autrefois si vaillant, si infatigable, renoncera à gravir encore quelques centaines de mètres? Non, il ne sera pas lâche à ce point; il

1. Chap. VI, 5.

renoncera désormais aux ascensions, mais celle-ci il doit l'accomplir. Ce sera sa dernière! Et, faisant enfin un suprême effort, il s'arrache aux délices du canapé, se dresse, rejoint son compagnon et arrive au sommet — inutile de dire dans quel état.

Qui ne distinguera ici l'effort moral de l'effort musculaire? La décision que mon ami jugeait si difficile à prendre avait pour effet d'obtenir son consentement à l'exécution de mouvements qu'il savait devoir lui être pénibles. Cette décision prise, il lui restait ensuite à vouloir chacun des pas qu'il avait à faire. D'ailleurs entre se décider à lancer, par exemple, une pierre au delà d'une rivière, et mesurer intérieurement l'effort nécessaire pour atteindre ce résultat, il y a une différence. Le trait suivant le prouve. J'ai fait autrefois des expériences sur la fatigue, expériences dont les résultats sont consignés dans mon *Étude psychophysique*. Voici en quoi elles consistaient. On priait un sujet de bonne volonté de déformer avec les mains plusieurs fois de suite un ressort, un dynamomètre, par exemple, en faisant chaque fois *le plus grand effort possible*. Naturellement, l'épuisement causé par cet exercice faisait que la déformation était de moins en moins considérable, et les chiffres amenés, de plus en plus petits. Cependant cette décroissance théorique était loin de se réaliser toujours dans la pratique, et l'on obtenait des séries d'une physionomie accidentée, comme la suivante :

72, 77, 77, 57, 67, 56, 53, 60, 58, 55, 51, 52, 50, 45, 43.

Or l'expérimentateur avait l'intention de faire toujours le même effort de volonté; aussi était-il surpris quand, venant d'amener le nombre 77, il s'apercevait qu'il était tombé à 57. Il y avait donc contradiction entre le sentiment de l'effort en tant que voulu et celui de l'effort en tant qu'ayant abouti. M. James me soutiendra qu'une partie de l'effort voulu s'est répartie sur d'autres muscles que les mains. C'est possible, et je veux bien y souscrire. Mais cela ne détruit en aucune façon l'importance du fait psychologique de la coexistence de deux sentiments d'effort dissemblables.

Maintenant que le sens musculaire, ou quel que soit le nom qu'on lui donne, ne nous révèle pas l'existence de forces extérieures, j'y consens bien, à condition que l'on ajoute l'adverbe *directement*. La connaissance du monde extérieur est en effet un produit du raisonnement et non de l'intuition. De ce qu'il y a des sensations qui nous viennent malgré nous, ou que d'autres nous fuient quand nous voudrions les avoir, tandis qu'il en est que nous pouvons éprouver quand nous le voulons, nous concluons rigoureusement qu'il y a quelque chose en dehors de nous qui peut agir sur notre sensibilité comme nous le faisons nous-mêmes. Restreinte dans ces limites, l'anthropomorphisation est non seulement naturelle, mais légitime et nécessaire. Et légitime aussi par conséquent est la distinction faite depuis longtemps par les philosophes entre les qualités premières et les qualités secondes des corps,

qualités auxquelles j'ai préféré donner respectivement les épithètes de *cinématiques* et d'*esthétiques*. Les notions cinématiques sont celles de mouvement, de durée, de temps, de vitesse, de longueur, de distance, de direction, de situation ou de lieu, d'espace et de forme. On ne peut imaginer un animal qui n'aurait pas ces idées à un degré plus ou moins obscur, bien que nous concevions sans peine — ce que l'observation vient confirmer — qu'il n'ait ni goût, ni odorat, ni vue, ni ouïe. Il y a donc, dans le sentiment général de l'effort, autre chose que des sensations afférentes. La proposition de M. James ne s'applique qu'à l'effort réalisé et non à l'effort voulu.

Qu'est cependant l'effort en tant que voulu? Pour moi, je n'hésite pas à y voir une anticipation idéale, une prévision des sensations qui accompagneront l'acte. Vouloir un mouvement, c'est donc se représenter d'une manière plus ou moins vive une certaine somme de sensations dont on a fait l'expérience. C'est par là que l'effort mental est transitif entre le monde interne et le monde externe.

Mais comment se meut-on? Ce sera l'objet d'une prochaine étude.

J. DELBOEUF.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Dr Paul Jacoby : ÉTUDES SUR LA SÉLECTION DANS SES RAPPORTS AVEC L'HÉRÉDITÉ CHEZ L'HOMME. In-8. Paris, Germer Baillière.

L'Académie de médecine de Madrid mit au concours pour l'année 1874 la question très neuve qui fait le sujet de ce livre. Elle ne pouvait espérer raisonnablement qu'un homme pût, en peu de temps, embrasser dans sa totalité un problème si complexe, si peu étudié. Aussi M. Jacoby ne prétend pas l'avoir épuisé. Sans parler d'un travail complémentaire qu'il nous promet (p. 322), il n'a abordé que les points les plus importants et les plus probants pour sa thèse. A notre avis, son travail consiste plutôt en contributions d'une grande valeur pour l'étude de la sélection chez l'homme qu'en une esquisse générale du sujet. Il est regrettable que l'auteur, dont l'érudition est très grande, n'ait pas connu ou n'ait pas pu utiliser l'*Histoire des sciences et des savants en Europe depuis deux siècles* de M. de Candolle. Il eût trouvé dans cet ouvrage (p. 312 et suiv.) un essai intéressant sur la sélection dans l'espèce humaine et une esquisse à grands traits du sujet pris dans sa totalité. M. de Candolle examine les effets de la sélection : 1° chez les sauvages; 2° chez les barbares ou peuples à demi civilisés; 3° chez les peuples civilisés. Il étudie chez ces derniers les conditions physiques, morales, intellectuelles de la sélection. Ses conclusions ne sont d'ailleurs pas beaucoup plus optimistes que celles de M. Jacoby que nous allons exposer plus loin.

Tout en regrettant que notre auteur n'ait pas profité des travaux de son illustre devancier, nous reconnaissons que les divers points qu'il a choisis dans son sujet ont été creusés profondément et que ses conclusions sont très nettes. Les résultats de sa longue enquête peuvent se résumer en quelques mots : chez l'homme toute supériorité se paye, et la conséquence finale de toute sélection, c'est la dégénérescence.

Quoique cette conclusion soit en désaccord complet avec les opinions qui, de nos jours, ont cours sur ce point, nous la croyons fondée, et nous sommes complètement d'accord avec M. Jacoby. La chimère d'un progrès indéfini de l'espèce humaine est propagée et partagée par tant de bons esprits, elle est acceptée avec tant de confiance qu'on ne remarque pas assez combien sont faibles les raisons qui la soutiennent et fortes les raisons qui la détruisent. Comme la doctrine de l'évolution

nous a habitués à voir dans la sélection naturelle (à part quelques rares cas de régression) l'instrument le plus énergique du progrès, comme sélection veut dire choix et comme une sélection toujours croissante veut dire un choix dans le choix, on en est venu à considérer comme une chose toute naturelle la production d'hommes de plus en plus parfaits ; l'hérédité se chargeant à chaque génération de conserver, de fixer les résultats acquis. Ainsi raisonne la logique *à priori ;* mais, dans l'ordre des faits, il n'en va pas de même. C'est ce que le livre entier de M. Jacoby est consacré à prouver.

Il a choisi deux formes de sélection qu'il est facile d'étudier dans ses rapports avec l'hérédité : « la sélection par position sociale exclusive et la sélection par intelligence et par talent. »

Dans la première partie, intitulée *Le pouvoir*, l'auteur étudie la destinée des familles souveraines. Comme, à l'origine, une dynastie n'a pu se fonder, s'imposer et se maintenir sans une supériorité quelconque, il est clair que nous avons là un cas de sélection combinée avec l'hérédité.

La première étude — elle ne tient pas moins de la moitié du livre, 311 pages — est consacrée aux premiers Césars, Octave et ses descendants jusqu'à Néron. Cette « dynastie », sur laquelle les historiens anciens, particulièrement Suétone, ont laissé de si importants documents est l'un des meilleurs exemples que l'auteur pût donner à l'appui de sa thèse ; car il montre comment une race intelligente, belle, richement douée par la nature, s'éteint rapidement après avoir passé par l'imbécillité, l'épilepsie, les névropathies, l'ivrognerie, et les débauches et les crimes de toute espèce. M. Wiedemeister, dans son étude médico-psychologique sur la *Folie des Césars* [1], est arrivé à des conclusions analogues et nous avons été surpris que M. Jacoby paraisse ignorer l'existence de cet ouvrage.

Il a poursuivi le même travail, sous une forme beaucoup plus brève, pour les familles royales ou princières qui suivent : Italie (Savoie-Sardaigne, Médicis, les deux maisons d'Anjou); — Espagne (maison d'Autriche, Bourbons d'Espagne — Portugal (maison de Bourgogne) ; — France (Valois, Bourbons, Bourbons-Orléans, Condé, Conti) ; — Angleterre (Plantagenets, Lancastre, York, Tudors, Stuarts). Il aboutit à la même conclusion.

Mais la dynastie n'est pas nécessairement souveraine ; elle peut être industrielle, commerciale, intellectuelle, nobiliaire. « Toujours elle obéit à la même loi de dégénérescence. » C'est à la démonstration de cette thèse qu'est consacrée la deuxième partie, intitulée *Le talent.*

D'abord pour les aristocraties ; on sait qu'elles sont constamment en voie de dégénérescence. L'extinction graduelle des Spartiates et des patriciens romains, de l'aristocratie vénitienne, des lords anglais (les

1. *Der Cæsarenwahsinn der Julisch-Claudischen Imperatorenfamilie geschildert an den Kaisern Tiberius, Caligula, Claudius, Nero.* In-8°. Hannover, 1875, XI, 306 pages.

deux tiers datent de 1760 seulement) est un fait connu de tous. « La stérilité, les psychopathies, la mort prématurée et finalement l'extinction de la race ne constituent pas un avenir réservé spécialement et exclusivement aux dynasties souveraines. Toutes les classes privilégiées, toutes les familles qui se trouvent dans des positions exclusivement élevées partagent le sort des familles régnantes, quoiqu'à un degré moindre qui est toujours en rapport direct avec la grandeur de leurs privilèges, etc. » (p. 431).

Pour démontrer les effets funestes de la sélection en dehors des familles princières et de l'aristocratie, l'auteur ne peut plus employer la méthode historique ; mais il s'appuie sur la statistique. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de cette partie de l'ouvrage, et c'est l'affaire des statisticiens de la discuter. Il n'est pas douteux que la « liste des personnages remarquables rangés par lieu de naissance et par départements » n'est guère satisfaisante. Mais, quelques réserves qu'on doive faire à cet égard, nous croyons que les conclusions générales de l'auteur n'en subsistent pas moins, et on peut les résumer ainsi :

Si nous comparons la population des campagnes à celle des villes et surtout des grandes villes, nous pouvons dire que ces dernières présentent un phénomène social de la plus haute importance : la *sélection de l'intelligence et de l'activité*. Dans les campagnes la vie est si monotone, si bien faite pour détruire toute initiative que « tous les hommes non seulement de talent, de capacité, mais simplement plus actifs, plus remuants, affluent des campagnes dans les villes, y périssent ou se frayent leur chemin, ou mènent une vie précaire, mais ne retournent que rarement à leurs villages. Le niveau intellectuel des villes s'élève ainsi aux dépens des campagnes. Les petites villes jouent le même rôle par rapport aux grands centres, surtout aux capitales. Celles-ci représentent le plus haut degré de la sélection ; mais aussi qu'y trouvons-nous ? Les manifestations les plus nombreuses et les plus aiguës de l'excitation mentale (suicide, névropathies, folie, etc.), la mortalité des enfants, la stérilité, l'extinction de la race. Une capitale réduite à vivre sur son propre fond, sans rien recruter du dehors, périrait au bout de quatre ou cinq générations.

Ainsi, partout et toujours, le plus haut degré de la sélection est le commencement de la dégénérescence. Cette vérité n'est pas consolante ni, je le crains, au goût du jour. L'auteur l'a plus d'une fois exprimé en de fort belles pages que je ne puis reproduire tout entières, mais dont quelques passages résumeront parfaitement l'esprit de son livre et ses conclusions :

« De l'immensité humaine surgissent des individus, des familles et des races qui tendent à s'élever au-dessus du niveau commun ; ils gravissent péniblement les hauteurs abruptes, parviennent au sommet du pouvoir, de la richesse, de l'intelligence, du talent, et, une fois arrivés, sont précipités en bas et disparaissent dans les abîmes de la folie et de la dégénérescence. La mort est la grande nivelatrice ; en anéantis-

sant tout ce qui s'élève, elle démocratise l'humanité. Mais la nature est mauvaise ménagère; elle n'atteint le but qu'avec un gaspillage énorme de matière et de force. Chaque homme de génie, de talent, est un capital accumulé de plusieurs générations; dit M. Renan. Or ce capital accumulé, personnifié en un homme, ne rentre plus dans la richesse commune de l'humanité; il est perdu pour elle, retiré comme il est de la circulation, et son seul reliquat n'est que folie, misère, dégénérescence de la postérité, qui s'éteint et meurt bientôt, — heureusement, — mais non sans avoir porté la dégénérescence et la mort dans les familles alliées.

« Ce phénomène explique le cycle de la vie des nations civilisées... La science, l'art, les idées pour naître et se développer consomment des générations et des peuples. Les nations s'épuisent par la production, comme les terrains non fumés, puisque les produits, comme nous l'avons vu, ne retournent plus au fond commun et sont matériellement perdus pour lui. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce phénomène qu'on a appelé dans l'histoire la vieillesse et la décrépitude des nations. Par le fait de la sélection et de la loi fatale d'extinction des races privilégiées, les peuples se civilisent d'abord, montent au faîte de la grandeur, puis déclinent rapidement et disparaissent épuisés, surmenés, anéantis, et sont remplacés par des peuples plus jeunes, c'est-à-dire chez lesquels la sélection des talents et des énergies s'établit à peine et qu'elle n'a pas encore épuisés.....

« Les lois de la nature sont immuables, et malheur à qui les viole; chaque privilège que l'homme s'accorde est un pas vers les dégénérescences, les phrénopathies, la mort de sa race. En abaissant qui veut s'élever au-dessus du niveau commun de l'humanité, en châtiant les orgueilleux, en se vengeant de l'excès de leur bonheur, la nature charge les privilégiés eux-mêmes d'être les bourreaux de leur race. Trop de bonheur offense et indigne les dieux, pensaient les anciens; et l'étude médicale des conséquences de toute distinction, intellectuelle et sociale, de toute sélection, nous a conduits à la même conclusion. »

TH. R.

Enrico Ferri. — I NUOVI ORIZZONTI DEL DIRITTO E DELLA PROCEDURA PENALE. Bologna. Nicola Zanichelli, 1881, 150 p., in-8.

Une des tendances dominantes de notre époque est de donner, dans l'étude des sciences supérieures, une grande place aux résultats des sciences dont l'objet est moins complexe. La physiologie emprunte beaucoup à la chimie, la psychologie à la physiologie, la sociologie à la psychologie et à la physiologie. Si cette tendance a produit des tentatives plus ou moins malheureuses, soit parce qu'elles ne peuvent aboutir, ou parce qu'elles sont prématurées (on pourrait peut-être ranger

parmi celles-ci l'application des mathématiques à la psychologie), elle a conduit aussi à des résultats remarquables et permis d'éclaircir bien des points obscurs, de lever bien des difficultés et d'introduire plus d'harmonie, plus d'ordre dans le savoir humain. A ce titre, elle a rendu service à la philosophie, en permettant de reconnaître ce qu'il y a de semblable et d'identique dans les phénomènes naturels et physiques, psychologiques ou sociaux. Si cette identité partielle a parfois empêché de voir les différences, cela prouve que la méthode peut être mal appliquée, mais non qu'elle n'est pas bonne.

Mais ce n'est pas seulement au point de vue philosophique qu'il faut louer la méthode de recherches dont il est question; elle n'a pas une moins grande importance au point de vue pratique, en donnant aux sciences morales un fondement solide, en en faisant, pour tout dire, de véritables sciences; elle permet aux arts qui se fondent sur elles, à l'éducation, à la morale, au droit, etc., de passer de l'état empirique à l'état rationnel de s'établir sur des bases inébranlables, et d'avoir la double autorité de l'expérience et du raisonnement.

L'Italie s'est distinguée dans ce dernier ordre de recherches. Des travaux originaux et d'une grande valeur, très suggestifs, ont été faits sur les rapports du droit et des sciences médicales et anthropologiques, et constituent une des parties les plus brillantes de la philosophie italienne. L'un des représentants les plus distingués de cette philosophie, M. Enrico Ferri, nommé il y a peu de temps professeur de droit et de procédure pénale à l'université de Bologne, vient de faire paraître un livre intéressant dans lequel il examine les nombreux horizons qui s'ouvrent pour les sciences juridiques.

M. Ferri insiste fortement sur la nécessité pour la science des crimes et des peines de ne pas se séparer des sciences naturelles, mais de s'unir à elles. Il montre ensuite les contradictions qui existent entre l'ancienne conception du droit et les résultats de la science. L'étude de la psychologie expérimentale, et de la sociologie et du droit pénal l'ont conduit à reconnaître qui le criminaliste, quand il ne veut pas se renfermer dans un pur exercice de rhétorique, trouve trois grandes difficultés à surmonter. En effet, parmi les points essentiels du droit pénal se trouvaient les trois postulats suivants : 1° l'homme est doué du libre arbitre; 2° le criminel est pourvu d'idées et de sentiments semblables à ceux des autres hommes; 3° l'effet principal des peines est d'empêcher le nombre des crimes d'augmenter. Or, ajoute M. Ferri, sur le premier point, la psychologie positive a démontré que le libre arbitre était une pure illusion métaphysique; sur le second, l'anthropologie montre par des faits que le criminel n'est pas un homme normal, il forme une classe spéciale, et par ses anomalies organiques et psychiques il représente un retour ataxique aux races sauvages chez lesquelles les idées de justice, de moralité, d'honnêteté n'existent que peu ou point. Sur le troisième, la statistique prouve que l'augmentation et la diminution du nombre des crimes dépendent de tout autres causes

que des peines présentées par le code et appliquées par les magistrats.

Il reste, comme on voit, bien peu de chose des bases du code pénal; il s'agit d'en trouver de nouvelles, de montrer que l'exercice de la justice n'est pas incompatible avec les résultats de la science.

A propos du libre arbitre, M. Ferri fait une très bonne remarque, remarque qui se présente d'elle-même à l'esprit et que l'on s'étonne de ne pas voir plus souvent opposée aux objections des partisans du libre arbitre. « Si le criminel ne peut pas ne pas commettre le crime, dit-on, il n'est pas responsable, et il ne faut pas le punir. Mais la nécessité n'existe pas seulement pour l'assassin, elle existe aussi pour la société, et la société est déterminée à punir le crime, comme l'auteur du crime a été déterminé à le commettre. Si donc une action commise nécessairement ne mérite ni éloge ni blâme, il ne faut peut-être pas, il est vrai, s'indigner contre l'assassin; mais on ne doit pas davantage trouver la punition criminelle, puisqu'elle est aussi nécessaire que le crime. » M. Ferri aurait dû développer un peu plus son idée. On pourrait lui objecter que la nécessité d'une action ne prouve pas que cette action soit raisonnable, et que (en se plaçant au point de vue des partisans du libre arbitre), sans blâmer la société qui serait irresponsable, on pourrait déplorer et regretter que sa justice s'exerçât sur un criminel irresponsable. On pourrait ajouter que l'humanité, devenant dans son ensemble plus raisonnable et plus logique, sentira le besoin d'avoir une conduite justifiable non plus seulement par le fait, mais par des principes, par des raisons raisonnables, si l'on peut dire, et qu'elle comprendra son absurdité. La question est là : la société sera-t-elle toujours déterminée, comme elle l'est maintenant, à punir des criminels qu'elle sait ne pas être libre d'exister autrement que comme criminels? En d'autres termes, la répression des crimes est-elle non seulement déterminée, mais déterminée par des sentiments durables et par des sentiments que la raison approuve? M. Ferri répond implicitement à cette question, qu'il ne pèse pas, en donnant pour raison dernière de la punition la nécessité de la défense sociale ou de la conservation sociale. Il est bien sûr en effet que les sentiments de conservation et de défense qui se rattachent au sentiment qui fait le fond de la nature humaine, au désir du bonheur, passeront toujours pour raisonnables et auront toujours une force suffisante pour déterminer les actions humaines.

Ainsi le libre arbitre peut être rejeté sans danger, et la science qui réglera l'application des peines aura deux critères fondamentaux : l'intelligence de l'accusé, et la nature des motifs qui ont déterminé le crime.

Passons à la seconde difficulté. Les anthropologistes ont prouvé à la vérité que les criminels constituent une sorte de variété anthropologique, ayant ses instincts, ses particularités physiques et psychologiques qui les séparent du reste des hommes et ne peuvent être changés. Mais, si cela est vrai pour bien des criminels, cela n'est pas exact pour

tous. Les gens qui ont commis un crime peuvent se répartir en plusieurs catégories, et, si la science pénale n'a rien à voir aux mesures qu'on prend contre plusieurs de ces catégories, elle aura cependant à s'occuper des autres.

Voici comment M. Ferri classe les criminels :

1° Les criminels fous ou à moitié fous;

2° Les criminels nés incorrigibles;

3° Les criminels qui ont l'habitude du crime;

4° Les criminels par passion;

5° Les criminels par occasion.

Les premiers ne relèvent pas du droit criminel proprement dit, il faut les enfermer dans un *manicomio criminale*, dans un établissement intermédiaire entre la maison des fous et la prison. Pour les criminels incorrigibles, il faudrait établir des établissements spéciaux où seraient enfermés tous ceux qui, ayant récidivé un certain nombre de fois, seraient reconnus faire partie de la seconde catégorie. On peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux employer la peine de mort et débarrasser ainsi la société d'un danger continuel. M. Ferri voit bien quelques avantages à ce moyen de sélection; mais, dit-il, « si l'on veut retirer quelque utilité de la peine de mort, il faut l'appliquer sérieusement et avoir le courage de tuer en Italie, chaque année, au moins deux mille individus. » — Ce ne seront pas huit ou dix exécutions par an qui guériront la maladie de la société. Les exécutions trop rares, et toujours trop retardées, ont tous les inconvénients et n'ont aucun des avantages possibles de la peine de mort, car elles réveillent d'un côté la compassion des bons et l'antipathie pour la loi, de l'autre côté les instincts féroces de la multitude même avec des exécutions secrètes. M. Ferri est ainsi conduit à rejeter la peine de mort, qu'il serait impossible d'appliquer d'une manière efficace. Reste donc, comme peine à appliquer, la détention perpétuelle ou indéfinie. Mais cette mesure pourrait être considérée comme n'appartenant pas proprement au droit pénal. Le progrès de l'anthropologie fait substituer, pour les criminels nés incorrigibles, la séparation continuelle, à la peine, au châtiment comme on le comprend en général. L'auteur pense que le nombre des récidives qui peuvent établir l'impossibilité de la correction doit varier selon les crimes. Pour les assassins, un premier crime suffirait à faire décréter la séparation indéfinie, quand on reconnaîtrait sur le criminel les caractères anthropologiques des criminels de race. Pour d'autres crimes moins importants, il faudrait deux, trois ou quatre récidives.

Les criminels d'habitude sont ceux qui, tout en ne présentant pas les caractères anthropologiques du criminel de race, sont condamnés aux crimes par leurs mauvaises habitudes et par les conditions d'existence déplorables que leur fait la société. La prison les a corrompus, l'alcool les a hébétés; la société, au sortir de la prison, les abandonne à la misère, à l'oisiveté, aux tentations, et leur rend difficiles les moyens

de vivre honnêtement. — Contre cette classe de malfaiteurs, il faut employer des moyens indirects, des réformes pénitentiaires et judiciaires, la taxe sur les boissons alcooliques, etc. Tant que ces diverses réformes ne seront pas faites, l'unique moyen de défense sera encore ici la détention à temps indéterminé, décrétée après un certain nombre de récidives.

Les trois catégories de criminels examinées jusqu'ici et qui forment à peu près les 40/100 de la totalité échappent en grande partie à la compétence du droit criminel, car il faut employer contre elles des mesures étrangères aux critères juridiques de la porportion des peines aux délits. Mais dans cette compétence rentrent les deux dernières catégories.

Les coupables poussés au crime par la passion le sont quelquefois par un sentiment tellement violent que rien ne peut empêcher ses effets. Le crime commis, le coupable se repent et parfois essaye de se tuer. Une vie sans tache jusque-là, une sensibilité trop vive, un tempérament sanguin ou nerveux, l'absence de préméditation, l'aveu du crime sont les circonstances qui se présentent ordinairement dans de telles affaires. Il convient en ce cas de laisser l'acte incriminé absolument impuni. Mais il arrive souvent que les circonstances qui motivent cette impunité sont absentes, que la passion n'est pas assez forte et assez soudaine, que les circonstances qui la provoquent ne sont pas assez extraordinaires, et en ce cas M. Ferri croit avec M. Garofalo qu'il faut rehausser le prix de la vie humaine et punir les coupables par une longue détention. Dans ces occasions la peine infligée pourra avoir une véritable efficacité, soit pour la prévention personnelle et directe, soit comme prévention générale et indirecte.

Reste enfin la catégorie des criminels par occasion. Ici encore, les peines ont leur raison d'être et peuvent être efficacement opposées aux impulsions criminelles, et pour retenir ceux qui ne sont ni assez bons par nature pour bien agir sans le secours de la loi ni assez mauvais pour faire le mal en dépit des châtiments auxquels ils s'exposent.

Voici donc deux difficultés surmontées; il en reste encore une autre, celle qui présentent les résultats de la statistique.

Le niveau de la criminalité est déterminé chaque année par les diverses conditions d'existence résultant du milieu naturel et social combiné avec les tendances héréditaires et les impulsions particulières des individus, « selon la loi, que l'on peut appeler, par analogie avec les lois de la chimie, loi de *saturation criminelle.* » Cette loi, dont le nom me paraît plus bizarre qu'instructif et utile, M. Ferri l'explique ainsi : « De même que, dans un certain volume d'eau à une température donnée, une quantité déterminée d'une substance chimique se dissoudra sans qu'il puisse se dissoudre une molécule de plus ou de moins, ainsi dans un milieu social donné, avec des conditions physiques et individuelles données, il se commettra un nombre déterminé de crimes, pas un de plus, pas un de moins. » — Ainsi les facteurs qui contribuent à la production du crime se rangent dans trois groupes : les *fac-*

teurs anthropologiques ou *individuels*, les facteurs *physiques et naturels* et les *facteurs sociaux*. Il n'est pas difficile de voir que l'efficacité des peines sera très faible; mais elle ne sera pas nulle; elle ne peut que s'opposer aux facteurs individuels, et encore, parmi ceux-ci, elle n'a d'efficacité réelle que sur les facteurs occasionnels.

On voit que les nouveaux horizons ouverts au droit pénal par M. Ferri ne sont pas très étendus; s'il parvient à le sauver des dangers que les diverses sciences paraissent lui faire courir, il se trouve qu'il ne lui garde à peu près aucune des qualités qu'on se plaisait à lui reconnaître.

Ce qu'il y a de mieux pour empêcher le crime, ce n'est pas de punir le malfaiteur, c'est de réformer la société. Si Romagnosi n'avait pas tort de dire qu'il faut opposer aux impulsions criminelles les contre-impulsions pénales, il a bien plus raison celui qui dit qu'il faut, avant de se fier à la dynamique des contre-impulsions directes, essayer de faire disparaître indirectement les impulsions criminelles. Il faut donc, par des dispositions législatives, politiques, économiques, administratives, pénales, donner à l'organisme social une telle nature que l'activité humaine soit continuellement et indirectement guidée en dehors des voies du crime, en contrariant le moins possible les énergies et les besoins individuels et en supprimant les tentations et les occasions de commettre des crimes.

M. Ferri entre ensuite dans des considérations sur les réformes à accomplir; nous ne pouvons le suivre dans tous les détails de son œuvre; il nous suffit d'en avoir indiqué les traits généraux. C'est avec plaisir qu'on voit la philosophie s'appliquer à des problèmes dont la solution importe tant à la société. M. Ferri n'aura pas inutilement travaillé. Si son livre renferme quelques parties contestables, la méthode en est bonne et les résultats souvent précieux : il renferme beaucoup de faits et d'idées et suggère bien des réflexions.

P. PAULHAN.

F. Y. Edgeworth. — MATHEMATICAL PSYCHICS, AN ESSAY ON THE APPLICATION OF MATHEMATICS TO THE MORAL SCIENCES. Londres 1881. 150. p.

Le livre de M. Edgeworth sur l'application des mathématiques aux sciences morales ne s'adresse pas à la généralité des lecteurs. Pour le comprendre, il faut être initié à la fois aux calculs transcendants de la haute analyse et aux problèmes compliqués de l'économie sociale. Aussi, bien que j'aie accepté d'en parler dans cette *Revue*, je n'hésite pas à déclarer que je n'ai jamais fait une étude spéciale des questions traitées si savamment dans ces quelques pages. Je me bornerai donc à essayer de donner au lecteur une idée de ce genre de travaux. Ce n'est pas là chose facile. L'auteur lui-même consacre maintes pages et dans le corps de l'ouvrage et dans l'appendice à justifier sa méthode.

Le calcul du plaisir peut se subdiviser en économique et en utilitaire. Le calcul économique recherche quel est l'équilibre d'un système de forces hédoniques (c'est-à-dire de forces pouvant prouver une jouissance) tendant chacune vers un maximum individuel. Le calcul utilitaire recherche l'équilibre d'un système où chacune et toutes tendent vers un maximum universel.

Le premier principe du calcul économique est que chaque agent n'est mû que par son propre intérêt. Les actions de ce principe peuvent être envisagées sous deux aspects, suivant que les agents agissent *sans* ou *avec* le consentement des autres agents affectés par ces actions. Exemple : un commerçant peut abaisser ses prix *sans* ou *avec* entente préalable entre lui ou ses concurrents. Le premier cas réalise un état de *guerre*; dans le second cas, il y a *contrat*.

Prenons pour exemple le cas du *contrat*. Pierre loue moyennant un certain salaire son travail à Paul. Il est clair que le taux du salaire peut être tellement bas, qu'en dessous de ce taux le contrat ne se serait pas signé. Dans cette hypothèse l'avantage de Pierre est nul. Dans l'hypothèse contraire, c'est-à-dire quand le salaire a atteint son maximum, l'avantage de Paul est nul. Entre ces deux limites extrêmes se rangent toutes les espèces de contrats qui procurent certains avantages aux deux contractants. On comprend maintenant que l'on peut poser la question de savoir comment ces deux tendances antagonistes vont se concilier, ou, en termes de mathématiques, quel sera leur état d'équilibre.

Il va de soi qu'on ne peut traiter un pareil problème qu'en faisant certaines suppositions générales, les plus générales possible, mais qui toutes visent à exprimer quantitativement les forces en jeu. On va me dire : Comment évaluer mathématiquement l'intérêt de Pierre ou de Paul? Sans doute, s'il s'agissait d'une évaluation numérique, ce serait actuellement chose impossible car toute évaluation de cette espèce doit reposer sur des expériences préalables ce qui suppose qu'on a fait choix d'une unité et qu'on a pu diviser en parties égales l'objet à mesurer. On n'en n'est guère là. Heureusement que, théoriquement parlant, il suffit d'une pure évaluation algébrique ou quantitative. On ne peut nier, en effet, que l'intérêt est une chose qui peut être plus ou moins grande : c'est donc une quantité. Or il y a un calcul, des plus transcendants il est vrai, qui aborde et traite ces sortes de questions à première vue très indéterminées, mais dans le fait parfaitement déterminées : c'est le calcul des variations. Grâce à lui, le mathématicien résoudra, par exemple, le problème suivant : Quelle doit être la forme d'un corps d'une capacité donnée pour que, se mouvant dans un liquide, il subisse le moins de résistance possible. On se donne les équations d'un solide en général, et l'on calcule la formule générale de la résistance qu'éprouve le solide en mouvement dans le liquide. Jusque-là le problème est complètement indéterminé. Mais ce qui le détermine, c'est la condition que cette résistance soit un minimum. Or ce calcul fait varier —

c'est de là que lui vient son nom — la formule jusqu'à ce qu'elle arrive à fournir ce minimum. Puis on remonte alors, plus ou moins facilement, aux équations de la figure cherchée. Si mes souvenirs sont exacts, cette forme est celle d'un œuf. Et tenez, le problème de l'œuf, c'est-à-dire la recherche de la forme que doit revêtir un corps pour traverser avec le moins de résistance possible un anneau élastique, serait encore une question du ressort du même calcul.

Je reviens au livre de M. Edgeworth.

Le problème, tel qu'il a été posé entre Pierre et Paul, tout simple qu'il est, est déjà assez compliqué, car il faut faire entrer en ligne de compte la part d'utilité ou de plaisir que chacun est disposé à sacrifier à l'autre. Mais on peut le compliquer davantage d'abord en augmentant le nombre des contractants, ensuite en laissant ce nombre indéterminé. Il faut énormément de délicatesse et de finesse pour combiner tous les éléments principaux d'un pareil problème, et, comme je l'ai dit, je confesse sur ces divers points mon incompétence. D'ailleurs le lecteur ne saurait être satisfait par un jugement forcément dogmatique. Qu'il sache seulement que M. Edgeworth n'est pas le seul à traiter la science économique par le calcul, et pour ne citer qu'un nom, M. Jevons l'a précédé dans cette voie.

Si les problèmes économiques sont ardus, les problèmes utilitaires le sont bien plus encore. Le maximum de bonheur universel dépend de trois quantités : l'intensité du bonheur, la durée, et le nombre de ceux qui y participent. Dans les problèmes de la première espèce, il ne pouvait être question que d'un sacrifice réciproque d'une portion de plaisir. Dans ceux de la seconde catégorie, il peut être question de sacrifier toute la part de bonheur d'un certain nombre d'individus, en vertu de la maxime que l'utilité du plus grand nombre doit primer l'utilité du plus petit nombre.

Et puis il faut encore tenir compte de l'aptitude au bonheur, et, par conséquent comparer entre elles hypothétiquement les *capacités pour la jouissance*. Ainsi la religion catholique impose, à certains jours de l'année, la privation de viande. Que signifie cette privation pour ceux qui aiment le poisson ? [1] Voilà donc une nouvelle donnée dont le rôle est d'une extrême importance ; et c'en est assez pour laisser entrevoir à combien de difficultés vient se heurter la nouvelle science.

Il est impossible de donner ici un aperçu même sommaire de cette partie de l'ouvrage, toute hérissée d'axiomes, de définitions et d'intégrales. Je voudrais seulement faire comprendre d'un mot aux profanes que certaines questions, traitées mathématiquement, prennent un carac-

1. Dans mon travail sur le *Daltonisme* (*Revue scientifique* 1878), j'ai montré pour la première fois comment on pouvait arriver à comparer *expérimentalement* les sensations de deux individus. Depuis la publication de ce travail, on a découvert une personne qui n'était daltonienne que d'un œil. Je ne sais si l'on a songé à vérifier sur elle la théorie que M. Spring et moi avons émise.

tère de netteté et de précision qu'elles ne peuvent revêtir tant qu'elles sont exposées dans le langage ordinaire des sciences morales. Quelle que puisse être l'imperfection actuelle de la mathématique économique et utilitaire, imperfection due autant à la nature de la matière même qu'à l'insuffisance des méthodes de calcul, on ne peut mieux apprécier son utilité, je dirai même, sa nécessité, que par l'exemple suivant :

Fanny Kemble visite les plantations de son mari, elle trouve que la même tâche a été imposée à tous les esclaves indistinctement, hommes ou femmes, et que les femmes, en vertu de leur faiblesse, sont soumises naturellement à plus de fatigue. Quant à son mari, il tient seulement à ce que chaque jour une certaine quantité de travail soit produite, peu lui importe le mode de répartition. La question est maintenant posée aux philanthropes : ne doit-on exiger des hommes que le *même travail* ou la *même fatigue*, ou non seulement *plus de travail*, mais encore *plus de fatigue?* et que les non-mathématiciens essaient de répondre!

J. DELBŒUF.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Roisel. La substance. In-12. Paris. Germer Baillière.

C'est un essai de synthèse scientifique et philosophique, ou, selon ses propres expressions, de philosophie rationnelle, que M. Roisel a entrepris dans son ouvrage sur la substance [1]. Il repousse tout système *à priori :* l'expérience et le raisonnement, dit-il, nous donnent seuls une certitude absolue et nous suffisent pour rechercher la cause des phénomènes de l'univers. Le livre est donc divisé en deux parties, strictement égales, où la question est traitée : 1° au point de vue scientifique ou physique, 2° au point de vue logique ou, pour mieux dire, métaphysique.

« Tout ce qui se manifeste est substance, et toute substance se manifeste par un phénomène quelconque. » Les atomes infinis en nombre, et identiques, se meuvent perpétuellement dans l'espace logiquement infini, où ils se tiennent en équilibre en raison de cette infinité même. Un certain nombre se sont soustraits à cet équilibre, nous ne savons comment, et constituent les corps actuels. M. Roisel nous donne ainsi, à la suite de sa définition de la substance, un résumé de physique générale d'après les dernières conclusions ou hypothèses des savants modernes; nous glisserons sur cette partie de l'ouvrage, qui est intéressante à coup sûr et bien traitée, mais qui n'est ni bien originale au point de vue de la science, ni surtout, à notre avis, bien concluante au point de vue philosophique [2]. L'idée essentielle est celle de la perpétuelle activité des molécules matérielles dans tous les états des corps; nous l'admettrons volontiers, et nous chercherons dans la seconde partie la théorie philosophique de la substance.

L'univers, qui est contingent, doit avoir une cause nécessaire, éternelle, active, multiple par là même (l'action exige un rapport), une par l'identité de ses éléments, mais non pas simple. C'est la substance universelle, bien différente de la substance stérile de Spinoza [3]. L'atome est *étendu*

1. Un volume in-18, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 173 p.
2. Peut-être même, au point de vue scientifique, certains détails sont-ils contestables, par exemple l'expérience sur l'ozone citée pages 28-29 et à laquelle on n'accorde plus la valeur que M. Roisel lui attribue.
3. Disons en passant que M. Roisel ne comprend guère Spinoza.

et indivisible, autrement l'univers ne serait pas réel; la substance est infinie en force tout en restant soumise à ses lois; l'action produit le mouvement, vibration normale de l'atome, qui est éternellement à la fois moteur et mobile en vertu d'une *puissance* innée et surtout de la mutualité de cette puissance. La substance possède en outre la *connaissance* immédiate et infinie qui n'est ni une réflexion ni même une pensée, mais un instinct nécessaire. La variété des milieux explique la variété des êtres. Une loi n'est qu'un rapport éternel et nécessaire, non l'ordre d'une volonté : telles sont les lois d'association, de transformation et de désagrégation, conditions du progrès, que démontrent l'expérience et le raisonnement. Le rapport qui existe entre l'infini et le fini est exprimé par le mot *fatalité :* c'est une nécessité relative qui exclut le hasard, mais laisse possible la liberté.

La substance ne peut être une personne, autrement elle serait contingente, relative, distincte et limitée. Il s'ensuit que la morale, fondée sur des rapports de personnes est purement humaine. M. Roisel esquisse alors une sorte de psychologie générale nous montrant les manifestations les plus élevées de la substance. Ce qu'il appelle instinct ou connaissance immédiate n'est que la spontanéité présente aussi bien dans le minéral et le végétal que dans l'animal : universel dans l'atome, l'instinct est spécial dans les êtres contingents. La vie intellectuelle et morale ou, d'un mot, volontaire, est postérieure à la vie instinctive et sensible. La substance est indépendante, mais la personne humaine est *libre*, ce qui est bien différent; cette liberté n'est en somme que la possibilité de s'adapter aux milieux variés. La volonté, et l'auteur y insiste, n'est qu'une résultante; il lui faut des conditions pour se former et des matériaux pour s'exercer. Elle rend possibles la justice et, mieux encore, la vertu, dernier terme du progrès individuel.

Le livre de M. Roisel est suggestif et intéressant; mais son système n'a ni une grande nouveauté ni une grande portée philosophique. Sur le point essentiel, sur la théorie de la substance, il y a beaucoup de réserves et de critiques à faire. Elles peuvent presque toutes se résumer d'un mot; l'auteur traite en savant, en physicien, comme les anciens Ioniens, une question éminemment métaphysique. Moniste avant tout, il considère la science et la métaphysique, qu'il appelle simplement logique, comme s'enchaînant rigoureusement l'une à l'autre; il ne semble même pas soupçonner les difficultés si nettement posées par la critique moderne. De là des lacunes et des erreurs. Les lois de la pensée sont-elles nécessairement les lois des choses? En sommes-nous assurés? Le raisonnement peut-il nous donner autre chose que les termes d'un mécanisme logique? Peut-il atteindre la substance des choses? Nous ne demandons qu'à le croire; mais la question valait la peine d'être discutée ici.

Admettons la légitimité du raisonnement qui va du conditionné à la condition, comme dit Kant. Encore faut-il que les faits soient bien connus et la condition suffisante et intelligible. Or : 1° M. Roisel prend

pour première base l'expérience sensible, sans en critiquer la valeur, sans nous dire pourquoi il part du phénomène extérieur et non du fait de connaissance psychologique. 2° Le concept de la substance n'est pas irréprochable. L'indivisibilité de l'atome et la possibilité du nombre infini restent en somme des postulats, c'est-à-dire ici des contradictions nécessaires bien vite acceptées. N'est-ce pas se payer de mots que d'attribuer la connaissance infinie à des éléments dépourvus de toute pensée? comment concevoir encore cette puissance infinie, même à l'état virtuel (et ceci n'est pas toujours fort explicite), dans des êtres matériels finis en étendue? Sans doute M. Roisel nous répète que la nature de la cause est inexplicable; mais peut-elle, surtout dans son système, être inconcevable et contradictoire? L'auteur ne semble pas admettre un instant la possibilité d'une substance spirituelle : les idées de Berkeley, de Leibnitz et de tant d'autres ne méritaient-elles donc pas au moins une réfutation? 3° Les êtres composés ou particuliers étant plus parfaits que les éléments, il faut rendre raison de ce progrès. M. Roisel ne nous explique ni la première rupture d'équilibre, et il le reconnaît lui-même, ni surtout les synthèses des atomes qui arrivent à des formes de plus en plus élevées, ni l'unité de direction indispensable au progrès.

Malgré ces défauts, qui sont graves, il y a dans cette seconde partie des idées excellentes et parfois originales : sur l'association, sur la nécessité de la désagrégation, sur l'unité organique distinguée de la simplicité, sur l'impersonnalité de la substance, sur la personne humaine. Il faut signaler entre autres une page remarquable, la dernière (172-173), sur la moralité.

Nous avons insisté surtout, trop peut-être, sur les critiques. Nous n'avons garde de méconnaître les mérites de l'ouvrage, l'érudition scientifique et le talent de M. Roisel. Son livre semble être destiné à vulgariser des idées nouvelles et à les opposer aux dogmes autrefois classiques; toute la première partie répond bien à cette intention; la partie métaphysique est beaucoup plus faible, et malheureusement le problème posé est avant tout métaphysique. C.

Jules Rig. — La philosophie positive d'Auguste Comte. 2 vol. in-8. Paris, J.-B. Baillière.

Qu'on en soit le partisan ou l'adversaire, il est, à chaque époque, des doctrines dont la connaissance s'impose à tous les esprits cultivés. Tel fut, au XVIIe siècle, le cartésianisme; tel est, au XIXe siècle, le positivisme. A son égard, la lutte se comprend, les dissidences s'expliquent; l'ignorance ne se conçoit plus. Le public philosophique ne peut donc qu'accueillir avec faveur tout livre qui, sous une forme claire, élégante et précise, est destiné à en répandre la connaissance.

La *Philosophie positive* d'Auguste Comte, résumée par M. Jules

Rig, qui vient de paraître en deux volumes, est l'un de ces livres. C'est pourquoi nous nous faisons un plaisir d'en annoncer la publication.

Chacun sait que l'ouvrage original se compose de six énormes volumes d'une impression fort compacte et d'un style avec lequel certaines personnes ont eu peine à se familiariser. Relativiste avant tout, Auguste Comte redoutait toujours qu'on attachât un sens absolu à certaines de ses propositions ; de là sa préoccupation de ne négliger aucune nuance dans la formulation de sa pensée; de là aussi les défauts de son style. Comme l'a dit de celui-ci une femme distinguée, miss Harriet Martineau, dont le nom est justement célèbre en Angleterre, « il est en même temps riche et diffus. Chaque phrase est pleine de « sens et chargée de mots. La scrupuleuse honnêteté de l'auteur l'a « porté à accompagner ses énonciations d'épithètes si souvent répétées « que, bien qu'en son propre esprit elles fussent nécessaires dans « chaque cas pris à part, elles deviennent fatigantes, surtout vers la fin « du livre, et manquent leur effet par leur répétition constante. » Aussi, dès l'apparition de l'ouvrage, certains disciples éprouvèrent-ils le désir d'en faire un abrégé renfermant le suc et la moelle des idées de l'auteur, mais les présentant au public sous une forme plus accessible.

Conçu d'abord par un Anglais, M. Lombe, ce projet fut, peu de temps après, réalisé avec un grand succès par celle dont nous venons de citer le nom, miss Harriet Martineau.

Elle ne négligea rien de ce qui lui semblait nécessaire pour donner à son travail de condensation le caractère de fidélité intelligente qui en devait faire la valeur. Se fiant à elle-même, non sans de justes motifs, pour ce qui concernait la chimie, la biologie, la sociologie, ainsi que les conclusions morales et pratiques de l'œuvre, elle fit revoir par un savant autorisé, le professeur Nicholl, de Glasgow, les trois premières sections, relatives à la mathématique, à l'astronomie et à la physique. Son succès fut complet; et Auguste Comte déclara que, si le livre original devait toujours être lu par les savants, la condensation de miss Martineau devait être choisie de préférence par les prolétaires et les femmes qui voudraient se faire une opinion des doctrines positivistes.

Que les dames françaises aient jusqu'à ce jour usé beaucoup de l'invitation qui leur était ainsi adressée, c'est ce sur quoi le doute est plus que permis. Entraînées par la réaction cléricale qui a marqué le commencement et le milieu de notre siècle, bien peu se souviennent qu'à la suite de Mme Geoffrin, de Mlle de Lespinasse, de Mme d'Epinay et de tant d'autres, bon nombre de leurs grand'mères avaient compté parmi les principaux appuis de l'école encyclopédique du siècle dernier. Espérons que l'instruction plus solide et plus libérale qui leur sera bientôt départie rappellera davantage leur attention sur les principales doctrines qui se disputent l'esprit humain, et que, sans prétendre au titre de philosophe, quelques-unes au moins, d'ici peu d'années, voudront avoir une légère teinture de philosophie.

Pendant longtemps, il est vrai, nos compatriotes auraient pu objecter

comme excuse que l'abrégé de miss Martineau était écrit en anglais et qu'elles ignoraient cette langue; mais, voici une dizaine d'années, un modeste employé des douanes de Bordeaux, M. Avezac-Lavigne, auteur d'un intéressant ouvrage sur *Diderot et le baron d'Holbach*, en donna une édition française. Cette traduction répondait à un réel besoin; aussi fut-elle épuisée en peu de temps. Toutefois nous avons quelque lieu de croire qu'elle le fut bien moins par nos dames que par leurs frères et leurs maris.

Fallait-il rééditer la traduction de M. Avezac-Lavigne? Fallait-il tenter de rédiger une condensation nouvelle d'après une méthode un peu différente de celle qu'avait suivie miss Martineau? M. Jules Rig a été de ce dernier avis, et on ne saurait l'en blâmer, puisqu'il a pleinement réussi dans son entreprise.

Miss Martineau procède volontiers par extraits. Elle traduit des phrases entières et en supprime d'autres totalement. De là parfois, malgré son talent, des sauts trop brusques entre certaines idées privées de leurs transitions nécessaires. — M. Rig évite ce léger défaut; il procède d'ordinaire par analyse et arrive ainsi à donner en un paragraphe la substance de plusieurs pages. Evidemment, les idées de l'auteur ne se présentent pas ainsi avec toute l'ampleur qu'elles revêtent dans l'œuvre originale; mais, s'il y a réduction de l'échelle, il n'y a pas, d'ordinaire, altération des proportions.

Quoi qu'il en soit, le public a maintenant sous la main le traité complet et deux condensations très bien faites de la *Philosophie positive*. Si une personne argue encore d'ignorance quant aux doctrines d'Auguste Comte, c'est qu'elle le voudra bien.

P. F.

L'abbé **M. Morlais**. — ETUDE SUR LE TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE DE VAUVENARGUES. 1 vol. Thorin. 1881.

M. Morlais expose et discute dans sa thèse un opuscule de Vauvenargues sur le libre arbitre. Il étudie d'abord en quelques pages le « jeune moraliste », analyse son caractère, son esprit condamne sévèrement ses « aspirations jansénistes et humanitaires », provoquées ou fortifiées par « le souffle délétère » du libre examen.

La théorie de Vauvenargues est en somme un déterminisme rigoureux qu'il formule nettement et qu'il accorde à sa manière avec la morale et la religion. M. Morlais s'efforce de la réfuter en se plaçant : 1° au point de vue psychologique, 2° au point de vue théologique. Il nous montre la volonté comme une faculté active et libre, limitée non contrainte par les motifs : rien de nouveau et d'original dans ces analyses et arguments. Vauvenargues reste à tout prendre plus précis et plus persuasif. M. Morlais n'est guère plus heureux en théologie, où il paraît surtout indécis et timoré. Soumis à l'Eglise, dont il accepte d'avance les déci-

sions, il ne satisfera guère les philosophes indépendants en invoquant souvent le mystère et refusant la même faveur à ses adversaires. Esprit ouvert toutefois, sincère et tolérant, il fuit le rigorisme, cherche avec les philosophes modernes à résoudre l'antinomie de la prédestination et du libre arbitre : il n'aura pas sans doute les suffrages des théologiens purs, qui lui reprocheront de n'être pas assez scolastique. Ici encore, Vauvenargues est plus net et plus original.

M. Morlais est un esprit éclairé et conciliant; il connaît et apprécie les modernes; malgré quelques violences d'expression, le ton de son livre est modéré. Mais sa thèse a une valeur beaucoup plus littéraire que philosophique; si elle fait connaître un peu mieux Vauvenargues, elle laisse entière la question du libre arbitre. C.

Dr Decès. — SCIENCE ET VÉRITÉ. 1 vol. in-8°. Paris, Plon et Cie, 1881.

Dans un gros livre intitulé *Science et vérité*, le Dr Decès « cherche à « découvrir par la méthode expérimentale la vérité, le principe de cau- « salité et la cause première. » L'ouvrage est, en somme, une apologie des doctrines spiritualistes et catholiques, auxquelles se convertit par degrés un médecin matérialiste. Le spiritualisme est représenté par le philosophe Ariste, le catholicisme par un abbé : entre ces trois personnages s'établit un dialogue où sont discutés par ordre les plus vastes problèmes philosophiques, et qui se termine par une glorification du Christ et de l'Eglise.

Il y a là un amas considérable de connaissances scientifiques, philosophiques et théologiques, une étude consciencieuse des difficultés et une grande sincérité dans la discussion. Mais les conclusions, qui dépassent ce que peut donner la *méthode expérimentale*, sont souvent contestables, et la masse d'arguments que l'auteur se plaît à accumuler sans mesure ne suffit pas à faire la preuve. M. Decès s'arrête à un idéalisme platonico-chrétien et à un optimisme facile, qui ne fixeront certainement pas un esprit inquiet et tourmenté entre la science et la foi.

Enfin, la forme de dialogue ajoute plus à la longueur qu'à l'intérêt d'un style naturellement diffus comme la pensée qu'il traduit. C.

Charles Henry. *Galilée, Torricelli, Cavalieri, Castelli. Documents nouveaux tirés des Bibliothèques de Paris.* (Extrait des actes de l'Académie royale de 'Lincei, classe des Sciences morales. Volume V, Séance du 20 juin 1880.) Rome, 1880.

Ce travail, sur lequel on peut lire dans les *Actes* de la même Académie un remarquable rapport de M. Gilbert Govi, est une consciencieuse promenade dans les Bibliothèques de Paris. L'auteur en a rapporté d'abord des variantes plus ou moins intéressantes à des docu-

ments déjà publiés : par exemple, les lettres de Galilée à Boulliau du 1er janvier 1638 et du 30 décembre 1639, le *Traité de mécanique*, dont la date est maintenant fixée aux mois de février-mars 1623, la lettre au Cardinal Orsino sur le flux et le reflux de la mer, la réponse au problème de Pierre Bardi. Quelques-unes de ces variantes sont curieuses et devront remplacer dans la prochaine édition de Galilée les lectures empruntées à des copies plus infidèles. M. Henry a trouvé ensuite un assez grand nombre de documents inédits qu'il publie, quand ces documents sont remarquables, ou qu'il analyse, lorsqu'ils sont moins mportants. Signalons comme particulièrement heureuse la découverte d'un éloquent fragment d'une lettre de Galilée à Élie Diodati dont Viviani, par crainte de l'Inquisition, n'avait osé publier que quelques lignes. « Il faut, dit le grand homme, que les amis absents se contentent de ces généralités, parce que les particularités qui sont très nombreuses dépassent trop les bornes d'une lettre. Soyez content, tranquillisez-vous et consolez-vous à la pensée que je puis encore être en état de mettre au net mes autres travaux et de les publier. » Vient ensuite une lettre également inédite, magnifique de résignation, de reconnaissance et de clairvoyance, adressée par Galilée à son ami Peiresc. Le troisième document est une relation de miracle adressée à Galilée et à un Père François, que M. Henry montre bien être le Père Famiano Michelini. Le quatrième est une liste d'objections adressées par l'Académie de Paris aux familiers de Galilée et à ses amis les Lynx, concernant les *Dialogues sur deux sciences nouvelles*. Le cinquième est une lettre inédite de Torricelli, dans laquelle, entre autres choses, on trouve exprimés des doutes sur une proposition numérique de Fermat, reconnue fausse par Euler. Le sixième est une lettre de Castelli, le célèbre hydraulicien, sur une proposition géostatique qui a fait grand bruit dans le monde mathématique au XVIIe siècle. Le septième est une lettre moitié folle, moitié mystique du même géomètre adressée à Dino Peri pour le consoler de la mort de son père. Les huitième et neuvième pièces, qui proviennent de la même source, se rapportent à des sujets tout spéciaux, à des alluvions du Tibre et aux débordements du lac de Bientina. En terminant, M. Henry émet l'idée que « des recherches et des collations dans les grandes bibliothèques de l'Europe ne manqueraient pas d'aboutir à quelques glanes heureuses »; il signale à l'appui de son assertion d'après un savant hollandais, M. Baudet, dans les Archives de La Haye, l'original d'une lettre de Galilée qui diffère sensiblement de l'édition imprimée [1]. Espérons que, grâce à plusieurs monographies comme celle que nous venons d'analyser, nous posséderons bientôt un Galilée complet et définitif. Z.

1. Cet original vient d'être réédité complètement, sur les citations de M. Henry, par M. Antoine Favaro, sous le titre : *La proposta della Longitudine fatta da G. Galilei alle confederate provincie belgiche*. Venezia, 1881. (Actes de l'Institut vénitien, volume VII, série V.)

Ch. Cuissard. *Documents inédits sur Abélard, tirés des manuscrits de Fleury conservés à la Bibliothèque publique d'Orléans.* **Orléans, 1880. 47 pages in-8°.**

Cette notice est divisée en deux parties. Dans la première, l'auteur cherche à établir les points suivants :

1° Cousin s'est trompé en affirmant que le manuscrit du traité *De generibus et speciebus* qui provient de Saint-Germain-des-Prés est identique avec un autre manuscrit que Oudin attribuait à l'abbaye de Fleury-sur-Loire;

2° Le manuscrit de Fleury contenant, suivant Oudin, la logique de P. Abélard et celle de Raban Maur, est le même que le manuscrit n° 222 de la Bibliothèque d'Orléans;

3° Ce manuscrit n° 222 renferme différents traités scolastiques, entre autres un traité *De modalibus propositionibus* qui doit être attribué à Abélard.

On accordera facilement à l'auteur les deux premiers points, qui pour être établis n'avaient besoin ni de périodes ni de précautions oratoires; mais sur la troisième thèse on est fort embarrassé, car la thèse elle-même n'est pas nettement exprimée par l'auteur. Si, page 18, on trouve cette phrase : « Notre intention n'est pas de prouver que tous ces traités doivent être attribués à Abélard, car nous trouverions difficilement des arguments sérieux, » on rencontre à la page suivante : « Mais ne serait-il pas possible de prouver que les autres ouvrages sont d'Abélard? » Puis viennent des arguments qui semblent indiquer seulement que ces traités ont été inspirés par des idées d'Abélard.

L'auteur termine la première partie de son travail en insistant sur les rapports du manuscrit de Fleury et du manuscrit de Saint-Germain : il cherche à prouver qu'ils sont tous les deux de Fleury et émet l'hypothèse que le second manuscrit, transporté de Fleury pour le travail des Bénédictins, aura été laissé par oubli à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Dans la seconde partie, M. Cuissard publie une pièce latine de quatre-vingt-sept vers inspirée évidemment par les malheurs d'Abélard; elle commence par ces vers :

> Mundus decidivus et homo fragilis
> Totus in dubio, totus instabilis;

et finit :

> Scilicet he quoque protegerent nec quod decorarent
> Que patientes sunt pulveris et pluviæ.

La pièce est extraite du manuscrit 238. Suivent une traduction pour laquelle on désirerait plus de fidélité et un commentaire qui pourrait être plus sobre.

C. H.

Dr Ferdinand Weber. — SYSTEM DER ALTSYNAGOGALEN PALAESTINISCHEN THEOLOGIE AUS TARGUM, MIDRASCH UND TALMUD DARGESTELL. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von **F. Delitzsch** und **G. Schedermann.** Leipzig, Dörffling und Franke. 1880. 1 vol. in-8° de XXXIV, 400 pag.

Ce livre mérite d'être accueilli favorablement, car il répond à un effort méritoire et se propose de combler une lacune grave dans la connaissance du développement interne de l'une des principales religions du monde. Sans se placer sur le terrain proprement dit de la philosophie, on peut dire, d'autre part, que les matières dont il traite y confinent constamment et qu'elles sont indispensables à sa complète intelligence. Les éditeurs ont parfaitement marqué les services que les philosophes et les théologiens tireront de la publication posthume de M. Weber, en disant : « Une critique bienveillante ne refusera pas à cet ouvrage le mérite d'enrichir positivement le domaine de la science religieuse. La loi mosaïque, reconnue comme révélation divine et obligatoire, forme sans doute le noyau du judaïsme avec l'accompagnement de la tradition qui en indique l'application. Mais, autour de ce centre fixe s'est formé, avant que commençât l'influence de la philosophie au moyen âge, un large cercle de conceptions dogmatiques et éthiques, qui, en dépit de la bigarrure qu'y introduit la pensée individuelle, ne manquent cependant point de traits communs; l'ouvrage de F. Weber est le premier essai qui ait été fait d'exposer d'une façon purement historique, sans parti pris et sans hostilité, les conceptions religieuses chez les Juifs de Palestine aux premiers siècles de notre ère, où christianisme et judaïsme tirent chacun de son côté. » L'écrivain, quoique chrétien, n'a donc rien de commun avec ces auteurs de compilations haineuses qui ont défrayé les passions mesquines de générations précédentes et auxquelles les « anti-sémites » actuels vont encore demander des armes.

Une question toutefois se pose : l'ancienne théologie palestinienne formait-elle un tout systématique, ce qu'on appelle de nos jours une dogmatique? Voici à cet égard l'opinion d'un des meilleurs hébraïsants, d'un des plus fins connaisseurs des choses juives, de nos jours, M. J. Derenbourg : « Le judaïsme a eu la bonne fortune de tomber fort tard entre les mains des philosophes. La religion juive a pu se développer en toute liberté durant de longs siècles sans être entravée par la chaîne de formules systématiques. A part le dogme, qui en est la base fondamentale, le monothéisme, toutes les opinions ont pu se faire jour sans être arrêtées par une autorité quelconque; de là cette grande diversité des idées sur Jahwéh même... De là aussi les difficultés insurmontables qui s'opposent à toute tentative de rédiger un corps de doctrines, une théologie de la sainte Ecriture... Le judaïsme ne connait pas de tentative pour fixer les dogmes avant le xe siècle de l'ère vulgaire, et jamais docteur de la synagogue n'a pu s'arroger l'autorité d'un concile. »

Et, appliquant ces mêmes principes précisément à l'ouvrage que nous présentons aux lecteurs de la *Revue philosophique*, M. Derenbourg s'exprime ainsi : « Les passages nombreux cités dans ce travail consciencieux se contredisent constamment, et, à côté d'une opinion émise par un docteur, on rencontre immédiatement l'opinion opposée d'un autre rabbin, non moins autorisé. Tout est individuel, et nulle part la moindre trace d'une tendance à se constituer en une sorte de sanhédrin, pour imposer aux juifs un corps de doctrines invariables [1]. »

Sous ces sages réserves, l'emploi de l'estimable et laborieuse compilation due au regretté F. Weber ne pourra qu'être très utile. Il n'est que juste d'ailleurs de reconnaître que l'auteur a restreint lui-même le sens du terme de « système » placé en tête de son ouvrage. Dès les premières pages de l'introduction, nous lisons en effet ce qui suit : « Si nous parlons d'un système théologique de l'ancienne synagogue, nous n'entendons point par là un système au sens scolastique du mot, une dogmatique formelle. On n'a jamais rien connu de semblable dans la synagogue, quand bien même, au moyen âge, on aura traité certains points de doctrine touchant la foi ou les mœurs tantôt au point de vue de la tradition, tantôt au point de vue de la philosophie religieuse. Il n'en est pas moins vrai que, dans les écrits religieux qui jouissaient de la considération générale, nous rencontrons constamment certaines idées religieuses, partout les mêmes, idées dont l'origine doit être rapportée sans contestation à un même et unique principe religieux. Sans donc aboutir à une dogmatique proprement dite, le principe nomistique s'est fait valoir dans toutes les directions de la pensée religieuse juive. Or, en rassemblant les traits essentiels de la pensée juive et en les ordonnant de façon à en former un tout, d'autre part en rattachant partout ces traits particuliers au principe dont ils découlent, nous donnons bien un exposé de la théologie juive [2]. »

Les divisions de l'ouvrage sont sans doute trop multipliées et se ressentent quelque peu des souvenirs théologiques de l'auteur. Ce défaut est surtout sensible dans la première partie, intitulée *Doctrine des principes* et dont les deux subdivisions traitent successivement du principe matériel et du principe formel du nomisme. Sous ces chefs par trop abstraits, on trouve cependant une substance plus compacte qu'on ne pourrait le penser tout d'abord. Ce sont : chap. I, l'implantation historique de la nomocratie dans la communauté néo-juive; chap. II, la loi, révélation de Dieu; chap. III, la légalité, essence de la religion; chap. IV, la communion de Jéhovah avec Israël conditionnée par la Thora (loi mosaïque); chap. V, Israël, peuple de la Thora au milieu des autres peuples; chap. VI, le caractère religieux et la destinée du monde païen; chap. VII, la parole écrite; chap. VIII, la tradition orale; chap. IX, la preuve scripturaire, et chap. X, l'autorité des

1. *Revue des études juives*, octobre-décembre 1880, p. 180-181.
2. *Einleitung*, p. x.

rabbins. La seconde partie du livre, de beaucoup la plus importante, se ressent moins que la première des inconvénients d'un cadre emprunté à une religion et à une philosophie différentes. Son titre : *Les doctrines particulières*, donnait un peu plus de latitude à l'écrivain. Il y introduit encore quatre subdivisions principales : Dieu, cosmologie et anthropologie, sotériologie, eschatologie. Voici l'énumération des chapitres relatifs à ces différents chefs : *Doctrines théologiques :* chap. XI, l'idée juive de Dieu; chap. XII, le monde céleste; chap. XIII, les hypostases intermédiaires. — *Doctrines cosmologiques et anthropologiques :* chap. XIV, la création et la conservation du monde; chap. XV, la création et la chute de l'homme; chap. XVI, l'état de l'homme pécheur; chap, XVII, les peines suites du péché. — *Doctrines sotériologiques :* chap. XVIII, la révélation et l'histoire du salut; chap. XIX, la justice devant Dieu et le mérite; chap. XX, la réconciliation. — *Doctrines eschatologiques :* chap. XXI, le sort des individus; chap. XXII, le salut d'Israël par le Messie; chap. XXIII, le royaume du Messie; chap. XXIV, l'accomplissement final. Chaque chapitre comporte de deux à six paragraphes, dont la table des matières énonce le sujet; un registre alphabétique vient encore aider les recherches.

Les personnes qui s'occupent particulièrement de l'histoire des idées au sein du judaïsme, celles qui, sans affronter les labyrinthes et les fondrières de la littérature néo-juive, voudraient pourtant se rapprocher autant des sources que cela est possible sans être spécialiste en ces matières, ceux surtout qui cherchent à se rendre compte des éléments variés qu'entraînait le courant de la pensée juive palestinienne au moment où le christianisme se faisait son propre système et se créait son organisation personnelle, tous ceux-là consulteront avec profit et reconnaissance la compilation érudite et sincère que d'intelligents éditeurs viennent de mettre entre leurs mains.

MAURICE VERNES.

Enrique Jose Varona. — CONFERENCIAS FILOSOFICAS (*primera serie, Logica*). Habana, Miguel de Villa. 1880. 248 p. in-8°.

Le livre dans lequel M. Varona vient de réunir ses conférences sur la logique porte une dédicace caractéristique : *A la jeunesse cubaine, dans le cœur de laquelle je souhaite ardemment que jamais ne s'éteigne l'amour de la science, qui conduit à la possession de soi-même et de la liberté.* On est heureux de constater un pareil zèle de propagande scientifique dans des pays qui jusqu'ici paraissaient à peine ouverts à la littérature et aux sciences de l'Europe. Or cette ardeur studieuses, chez M. Varona, n'est pas stérile : son livre marque un homme de valeur, érudit avant tout, mais judicieux critique, et, comme nous l'avons déjà dit ici, net et élégant écrivain.

Ce livre n'est pas un cours de logique, mais une série de quatorze leçons sur la logique. L'auteur est si bien renseigné sur la matière qu'il traite, si complètement au courant de tout ce qui a été dit, même de nos jours, sur les grandes questions philosophiques, que nous n'essayerons pas de présenter une analyse même succincte de son étude pleine de faits et d'idées, où l'exposition s'unit à la discussion, sans diminuer la valeur didactique de l'œuvre. M. Varona porte légèrement son érudition; il s'avance à travers les systèmes, d'un pas franc et décidé, et il se fait suivre avec la plus grande facilité. Ainsi, dans sa première conférence, quelques pages lui ont suffi pour exposer les progrès de la philosophie à notre époque, pour caractériser, à côté de notables reproductions des antiques systèmes, quelques doctrines de transition et quelques théories nouvelles : des transcendantalistes, des finalistes, des criticistes, des évolutionnistes, des phénoménalistes, les doctrines et les noms sont vivement mis en lumière. Mais l'auteur, qui les soumet tous à un rapide examen, se prévaut-il au moins d'un système particulier? Plus qu'il ne le prétend, à ce qu'il nous semble. Ainsi, dans sa première leçon, après avoir dit qu'un cours de philosophie suppose une philosophie, il déclare pourtant qu'il ne vient pas en enseigner une à ses auditeurs : car la philosophie n'est pas faite encore; mais il faut lui répondre que celle de notre temps existe vraiment déjà, et que c'est d'elle qu'il se réclame, tout le long de son livre, de cette philosophie de l'expérience librement et curieusement interprétée, de cette philosophie qu'on peut appeler la philosophie expérimentale critique.

Du reste, au milieu de la lutte chaque jour plus acharnée des opinions, l'accord dans les méthodes est un fait de jour en jour plus accentué. La grande conquête philosophique de notre siècle, c'est la véritable méthode, la connaissance assez exacte du mode de fonctionnement de l'esprit, qui reste identique, dans l'infinie variété de ses conceptions. Le but de l'auteur sera donc de passer en revue ce que les deux parties de la logique, la partie formelle et la partie inductive, fournissent dès maintenant d'acquisitions positives pour fortifier, éclairer et stimuler l'intelligence. Dans deux autres séries de conférences, il demandera la preuve de ces acquisitions solides à deux applications de la méthode, à deux sciences nouvelles, la psychologie et la morale, considérées naguère comme des branches de la philosophie.

Ne voulant pas dépasser ici les limites d'une simple notice, mais désirant cependant indiquer au moins l'esprit et la composition du livre, nous nous contenterons de transcrire au hasard le sommaire d'une de ces conférences. En voici la simple traduction.

« *Dixième leçon.* — Défauts des procédés expérimentaux. — Moyens d'y suppléer. — Pluralité des causes. — Mélange des effets. — Neutralisation des influences contraires. — Influence réciproque des causes et des effets. — Description de C. Lewis. — Calcul des probabilités. — Coïncidences constantes, fortuites et probables. — Terme moyen. —

C'est un élément d'exactitude bien qu'appproximative. — Réserve judicieuse de Paul Janet. — La déduction auxiliaire de l'induction. — Confusion des limites de la preuve et de la découverte. — L'identité comme guide pour appliquer le procédé déductif. — Le phénomène étudié dans les cas de la plus grande simplicité. — Dangers de ce procédé. — Exemples notables dans l'histoire de la science et de la philosophie. — Théorie de Descartes exagérée par Malebranche. — L'intervention du procédé déductif exige la vérification, par le calcul, l'observation et l'expérience. — De la combinaison des deux procédés inductif et déductif résulte la méthode scientifique. »

Cette sèche indication des grandes lignes d'un chapitre suffit pour donner une certaine idée du livre. On le voit, ces conférences sur la logique sont un essai judicieux et expérimental d'éclectisme, dans lequel l'exposition raisonnée des systèmes a le pas sur la didactique, sans faire tort à celle-ci. Ce mélange d'érudition, de critique et de dogmatisme, constitue même, la véritable originalité de l'auteur. La traduction des *Conferencias* aurait sans doute facilement droit de cité dans notre enseignement. En tout cas, il sera utilement consulté par les professeurs plus ou moins familiarisés avec la langue de l'auteur, et l'on y trouvera au besoin, de précieux matériaux pour la composition d'un cours de logique, qui manque à nos classes de philosophie.

BERNARD PEREZ.

Valenti y Vivó. — LA BIOLOGIA EN LA LEGISLACION, o breve examen de la medicina y del derecho penal en sus actuales bases anthropológicas. Grand in-8°, 38 p. Barcelone, 1881.

Dans ce discours inaugural, lu en séance de l'Académie royale de médecine et de chirurgie de Barcelone, M. Valenti y Vivó, professeur de médecine légale et de toxicologie à l'Université, s'est proposé d'indiquer les rapports étroits de la législation en général, et de la législation pénale en particulier, avec la science médico-anthropologique. La première partie de ce mémoire, peut-être un peu diffus d'exposition, un peu trop surchargé de termes techniques, mais louable pour la méthode rigoureuse et la véritable science de l'auteur, est une rapide revue des progrès accomplis par l'anatomie, la physiologie, la fréniatrie, en un mot, par la médico-anthropologie, base *logique* de la médecine légale.

L'auteur aborde et discute à sa façon cette essentielle question de la liberté humaine qui, sous quelque forme et en quelque endroit qu'elle apparaisse, a toujours le privilège d'intéresser vivement les esprits philosophiques. C'est un fait positif, comme le remarque M. Valenti y Vivó, que les lois actuelles, sans aucune exception, ont pour fondement la doctrine du libre arbitre; toute l'économie du code moderne se trouve ajustée à ce concept de la liberté de sentir, de penser et de

vouloir, attribuée à l'individu social : il est donné comme une vérité première que l'homme peut distinguer le bien du mal pour lui-même et pour ses semblables, en vertu des facultés innées de son esprit. D'après cette théorie communément acceptée dans la pratique, les phénomènes de la conscience représentent, dans les états de santé et de maladie, les degrés extrêmes de la dynamique psychique ou mentale. L'auteur professe une doctrine tout autre. Selon lui, les vérités qui constituent la médecine anthropologique ne se résolvent pas, en dernière analyse, en états de conscience. La médecine aujourd'hui déclare stériles les questions tendant à savoir si la liberté réside dans l'*esse* ou dans l'*operari;* s'il existe un *liberum arbitrium indifferentiæ;* s'il y a deux consciences, une psychologique, et une morale; s'il est certain que nous possédions un *tactus interior* (Cicéron), organe de la conscience; si la volonté est l'objet principal ou même exclusif de la conscience (Schopenhauer). Toutes ces questions et autres analogues, la critique historique nous montre les siècles impuissants à les résoudre, tandis que la *frénïatrie*, pour ne parler que de cette application de la médecine anthropologique, influe chaque jour sur le progrès législatif, en qualité de science concrète et expérimentale, uniquement fondée sur l'analyse.

La seconde partie de la thèse est consacrée à un sommaire examen de la législation actuelle, que l'auteur apprécie d'après les principes exposés dans la première partie de son discours. Il étudie successivement la nature intime de la loi, du délit et de la peine; il indique ensuite, d'une façon générale, les réformes que le droit pénal actuel peut attendre des progrès de l'anthropologie générale. Ce sont là des considérations faites pour attirer l'attention des philosophes proprement dits, mais surtout pour intéresser les philosophes légistes, et particulièrement les spécialistes de la criminalité.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES

BRAIN : A JOURNAL OF NEUROLOGY.
Nos X-XIV, 1880-1881.

WILLIAM IRELAND. *Notes sur les gauchers.*

DE WATTEVILLE. *La physiologie et la pathologie de l'écriture.* — Notice critique sur un travail d'Erlenmeyer.

DAVID FERRIER : *Heidenhain et le magnétisme animal.*

OBERSTEINER. *L'allochirie.* — Sous ce nom, on doit entendre la confusion des deux côtés du corps. Il s'agit de cet état pathologique en somme assez fréquent où un individu rapporte aux membres du côté droit, par exemple, les impressions faites sur le côté gauche, et *vice versa*. L'explication de cette anomalie sensorielle est difficile à donner, et l'anatomie pathologique, qu'il s'agisse de myélite transverse ou d'ataxie locomotrice, ne nous a rien appris. Il existe toutefois des phénomènes comparables, qui indiquent une relation intime entre les régions symétriques des deux côtés. Ainsi il existe des mouvements associés, surtout chez les paralytiques. Chez les hystériques, les régions correspondantes sont souvent antagonistes ; un côté est anesthésique, tandis que l'autre est hypéresthésié : ailleurs une anesthésie locale produite par la pulvérisation de l'éther entraîne une anesthésie locale sur la partie correspondante de l'autre moitié du corps.

SILVANUS P. THOMPSON. *Les illusions optiques de mouvement.* Après avoir cité quelques faits d'illusion optique de mouvement, certaines illusions données par les trains en marche, par la chute d'une cascade, par la vue d'une série de cercles concentriques alternativement blancs et noirs, etc., l'auteur en donne la raison dans cette loi, appuyée sur le fait physique de la fatigue de la rétine et sur le fait psychologique de l'association des contrastes : « La rétine cesse de percevoir comme mouvement une succession rapide d'images qui se répètent assez longtemps pour produire de la fatigue, et sur une partie de la rétine ainsi affectée l'image d'un corps qui n'est pas en mouvement paraît, en vertu du contraste, se mouvoir dans une direction complémentaire. »

CH. S. W. COBBOLD. *Observations sur certaines illusions optiques de mouvement.* L'auteur regarde la loi de M. S. Thompson comme suffisante pour expliquer un certain nombre de cas, mais comme insuffisante pour d'autres.

L'ENCÉPHALE, Journal des maladies mentales et nerveuses, sous la direction de MM. *B. Ball* et *J. Luys* n° 2, juin 1881.

Des formes curables de l'aphasie ; de l'ataxie et de l'hémiplégie verbales, par M. *J. Luys.*

Contributions à l'étude anatomo-pathologique de l'idiotie, par M. *J. Luys.*

Du poids du cerveau et du cervelet chez les épileptiques, par M. *Bra.*

Actions hypnogéniques, hyperexcitabilité musculaire hypnotique, hypnose unilatérale (suite et fin) ; revue générale, par M. *Chambard.*

Obnubilation passagère de la conscience des choses du monde extérieur, ayant duré plusieurs jours, chez un homme adulte continuant à vivre de la vie commune, par M. *J. Luys.*

ARCHIVES DE PHYSIOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Septembre 1881.

Dr E. GLEY. *Essai critique sur les conditions physiologiques de la pensée* (état du pouls carotidien pendant le travail intellectuel). — L'auteur, après avoir rappelé les recherches de Schiff, Lombart, Broca, P. Bert sur l'échauffement des centres nerveux, expose les conditions dans lesquelles il a fait ses expériences, leur dispositif et les résultats auxquels il est parvenu et qu'il résume ainsi : il y a pendant le travail intellectuel :

1° Augmentation du nombre des battements du cœur, qui paraît être en raison directe de l'intensité de l'attention ;

2° Dilatation de l'artère carotide et dicrotisme plus marqué du pouls carotidien; les phénomènes inverses à l'artère radiale;

3° Ces caractères sont d'autant plus marqués que l'attention est plus orte ;

4° Ils persistent un certain temps après que l'activité cérébrale a cessé;

5° Ces modificatícns ne dépendent de changements ni de l'activité cardiaque, ni de la respiration;

6° Elles tiennent à une influence vaso-motrice.

Quant à la cause de ces phénomènes, il admet « qu'au moment du travail intellectuel les capillaires qui entourent les cellules nerveuses se relâchent et que réflexivement les cellules nerveuses réagissent sur les rameaux d'origine des vaso-moteurs. » Tout travail intellectuel dépend de la circulation du sang; mais à son tour il réagit sur elle. Mais c'est un ensemble de mouvements qui constituent cette fonction : la pensée se traduit donc objectivement par un mouvement.

LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE, publiée sous la direction de M. *Renouvier* (nov. 1880 — sept. 1881).

William James. Le sentiment de l'effort (suite).

Le matérialisme par rapport à la religion et à l'art.

Le jugement d'Albert Lange sur le christianisme.

Renouvier. Politique et socialisme. La question du progrès. Herder, Kant, Hegel, Turgot, Condorcet, Burdin, Saint-Simon, Comte.

Renouvier. La doctrine économique de l'harmonie des intérêts suivant la critique d'A. Lange.

W. James. Les grands hommes, les grandes pensées et le milieu.

P. Pillon. Les vues générales de M. Huxley sur la philosophie des sciences et sur la philosophie biologique. *L'écrevisse*, introduction à l'étude de la zoologie, par Th. Huxley.

Examen critique des *Essais de critique générale*, par M. *Shadworth Hodgson*.

J. Milsand. La science et ses droits.

Renouvier. Une thèse sur l'infini. (Ouvrage de M. Evellin).

Pillon. Le doute cartésien et le *Cogito ergo sum*. *Discours de la méthode*, et première *Méditation* de Descartes.

Renouvier. La philosophie de l'histoire de Juste Muiron.

Renouvier. La philosophie de Spinoza.

Renouvier. Descartes, Spinoza et Leibniz.

LA CRITIQUE RELIGIEUSE, publiée sous la direction de M. *Renouvier* (octobre 1880 — juillet 1881).

J. Milsand. La morale indépendante.

F. Pillon. Un mot sur l'article qui précède. Morale et religion.

F. Pillon. Une thèse sur la méthode historique.

J. S. Gourd. La morale religieuse dans l'âge moderne.

Renouvier. Un libre penseur; un catholique; un réformé; un philosophe (cinquième dialogue).

F. Pillon. La place de l'histoire des religions dans l'enseignement public.

G. Fragments de philosophie religieuse. La religion.

F. Pillon. Une conférence sur les rapports de la science et de la religion.

LA PHILOSOPHIE POSITIVE. Revue dirigée par MM. *Littré* et *Wyrouboff*, (novembre 1880 — août 1881).

H. Denis. Des origines et de l'évolution du droit économique.

Minzloff. Études sur la criminalité.

Ch. Mismer. La sanction de la morale.

G. Wyrouboff. La sociologie et sa méthode.

Truong Vinh Ky. Croyance sur l'âme et la mort.

E. de Pompery. Origine et sanction de la morale.

G. Wyrouboff. Les modernes théories du néant, Schopenhauer, Léopardi, Hartmann.

Dr Ant. Ritti. M. Etienne Vacherot et la loi des trois États.

Marc Regis. Introduction à une étude sur l'homme et sur sa destinée progressive.

G. Boccardo. Le positivisme social.

Ch. Mismer. Essais sociologiques.

E. Littré. Pour la dernière fois.

Lucien Arréat. Une saison de philosophie à Concord (Massachusetts).

LA REVUE OCCIDENTALE, philosophique, sociale et politique, publiée sous la direction de M. *Pierre Laffitte* (janvier-juillet 1881).

Deux lettres d'Aug. Comte et une conférence de M. Pierre Laffitte sur l'enseignement populaire.

Le positivisme en Irlande : discours de M. Hutton.

Cours de philosophie première, professé par M. *Pierre Laffitte* (suite).

Religion de l'humanité, par M. *Pierre Laffitte.*

De quelques aspects publics du positivisme, par M. *Beesly.*

Littré et le positivisme, par le Dr *Robinet.*

SÉANCES ET TRAVAUX DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES. Compte rendu par M. *Vergé* (septembre 1880 — août 1881).

Joseph de Maistre, à propos du livre de M. Ferraz, qui a pour titre *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, par *Ad. Franck.*

Discours de M. *Paul Janet* prononcé à l'inauguration de la statue de Pascal à Clermont-Ferrand, le 4 septembre 1880.

De l'expression musicale, par *Ch. Levêque.*

Des idées d'esprit et de matière dans la philosophie de Bacon, par M. *Nourrison.*

La solidarité morale, à propos d'un livre nouveau, par M. *Caro.*

Le monde régénéré par la science, par M. *J. Simon.*

Divers projets de réorganisation des anciennes Académies, Condorcet (papiers inédits), Talleyrand, Mirabeau, par M. *F. Bouillier.*

De l'idée du plein et de l'idée du vide chez Descartes et chez Pascal, par M. *Nourrisson.*

Histoire de la philosophie scholastique de B. Hauréau, par M. *Vacherot.*

Propagation à distance des affections et des phénomènes nerveux de M. Rambosson, par *Ad. Franck.*

Éléments de philosophie de M. Bernard, par *Ad. Franck.*

Origine de la parole et du langage parlé, par M. *Rambosson*.

La science sociale contemporaine de M. Fouillée, par *Ad. Frank*.

Le certitude et les formes récentes du scepticisme de M. Robert, par *Fr. Bouillier*.

Glisson et Leibniz de M. Marion, par M. *Paul Janet*.

Des maladies de la mémoire de M. Th. Ribot, par M. *F. Bouillier*.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, publiée sous la direction de MM. *Vuilleumier* et *Astié* (septembre 1880 — mai 1881).

Le piétisme, ses origines et ses précurseurs d'après *Albrecht Ritschl*.

Essai sur la liberté et la responsabilité, par *H. Narbel*.

L'Être infini doit-il être conçu comme personnel? fragment philosophique par *J.-A. Porret*.

Etude sur les données morales de Herbert Spencer, par *Mac Cosh*.

La vie éternelle de l'homme, par *E. Malan*.

La religion de l'avenir d'après Mamiani, par *Jean-Jacques Parander*.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, dirigée par M. *Maurice Vernes* (juillet 1880 — juin 1881).

Les monuments funéraires des Grecs, par M. *Ravaisson*.

Bulletin critique de la mythologie grecque, par M. P. *Decharme*.

Bulletin critique de la mythologie gauloise par M. *Gaidon*.

Comment distinguer les éléments exotiques de la mythologie grecque par M. *Tiele*.

Bulletin critique de la religion chrétienne (origines) par M. *Maurice Vernes*.

Bulletin critique de mythologie latine, par M. *A. Bouché-Leclerc*.

Bulletin critique du bouddhisme extra-indien, par M. *Léon Feer*.

Quelques observations sur la place qu'il convient de faire à l'*histoire des religions* aux différents degrés de l'enseignement public, par M. *M. Vernes*.

La religion égyptienne dans ses rapports avec l'art de l'Égypte, par M. *Georges Perrot*.

La religion des Phéniciens, par M. *C.-P. Tiele*.

Bulletin critique des religions de la Chine, par M. *Henri Cordier*.

Bulletin critique de l'histoire générale des religions, par M. *Maurice Vernes*.

ANNALES DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE BORDEAUX
(décembre 1880 — septembre 1881).

Liard. Du doute et de la certitude dans la philosophie de Descartes.
V. Egger. Lettre inédite de Descartes.
Fonsegrive. Théorie du syllogisme catégorique, d'après Aristote.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

OLLÉ-LAPRUNE (L.). *Essai sur la Morale d'Aristote.* In-8. Paris, Belin.

BUCHNER. *Nature et science* (études, critiques et mémoires). 2e édit. française, trad. par G. Lauth. In-8. Paris, Germer Baillière.

B. PEREZ. *Tiedemann et la science de l'enfant; mes deux chats* (fragment de psychologie comparée). In-12. Paris, Germer Baillière.

V. JEANROT. *Ordre et instruction judiciaire par P. Ayrault, précédée d'une étude sur les progrès de la procédure criminelle en France.* In-12. Paris, Cotillon et Chevalier-Maresca.

G. SERGI. *Teoria fisiologica della Percezione : Introduzione allo studio della psicologia.* In-8. Milano, Dumolard. (Bibl. scientif. internazionale.)

G. SERGI. *Fisiologia e psicologia del Colore.* In-8. Milano, Dumolard.

M. SCHASLER. *Das System der Künste.* In-12. Leipzig, Friedrich.

H. LOTZE. *Grundzüge der Psychologie : Dictate aus der Vorlesungen.* In-8. Leipzig, Hirzel.

BYCK. *Rechtsphilosophie.* In-8. Leipzig, Schäfer.

BASTIAN. *Die Vorgeschichte der Ethnologie.* In-8. Berlin, Dümmler.

BASTIAN. *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft von Menschen.* In-8. Berlin, Dümmler.

FRITZ-SCHULTZE. *Philosophie der Naturwissenschaft*, 1re partie. Leipzig, Günther.

SCHULTZE (Fritz). *Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben.* In-8. Leipzig, Günther.

F. VON REITZENSTEIN. *Die Armengesetzgebung Frankreichs in den Grundzügen ihres historischen Entwickelung.* In-8. Leipzig, Duncker und Humblot.

W. GRAHAM. *The creed of science, religious moral and social.* In-8. London, Kegan Paul.

M. Dühring fait paraître à Karlsruhe (chez Reuther) une autobiographie (avec portrait) sous ce titre : *Sache, Leben und Feinde, als Hauptwerk und Schlüssel zu sämmtlichen Schriften*.

Le livre posthume de Lotze que nous annonçons plus haut est un résumé de ses cours, destiné aux étudiants. M. Rehnisch, dont nous avons publié l'article dans le précédent numéro, a mis en appendice une liste complète des ouvrages et articles de Lotze.

Les *Acta comparationis litterarum universarum*, publiés à Kolozsvar (Klausenburg), ont consacré leur numéro LXXX à Kant et en particulier à la littérature kantienne en Hongrie.

A propos de l'enquête esthétique ouverte sur l'association entre la couleur et les sons (voy. *Revue philosophique*, juin 1879, tome VII, p. 707), 141 questionnaires ont été envoyés à 194 personnes en Europe, aux États-Unis et au Japon. Fechner, auteur de l'enquête, a reçu 45 feuilles contenant 901 indications. Ces matériaux, sans compter ceux qui ont été envoyés par diverses revues, vont être employés par lui pour un nouveau travail.

Le tome II de la philosophie scolastique (*The philosophy of the School*) du Père Harper vient de paraître chez Macmillan. Il y expose « qu'il n'y a rien dans le *principe* de l'évolution naturelle qui ne soit en strict accord avec l'enseignement de saint Thomas et des Pères de l'Église. »

Dans la collection des *English Philosophers*, viennent de paraître *Bacon*, par M. Fowler ; *Hartley et James Mill*, par M. Bower.

Le propriétaire-gérant : Germer Baillière.

Coulommiers. — Imprimerie Paul Brodard.

IRRITABILITÉ

ET RÉACTION CÉRÉBRALES

Il est nécessaire pour faire de la physiologie générale, et par conséquent de la psychologie, de comparer le tissu du cerveau aux nerfs et aux muscles. Nous devons donc d'abord examiner si les excitants ordinaires des muscles et des nerfs, c'est-à-dire les agents mécaniques, chimiques, physiques, peuvent faire réagir le tissu nerveux central.

Le problème paraît très simple, et cependant sa solution n'est guère avancée, au moins si l'on en juge par les divergences d'opinions qui séparent les plus éminents expérimentateurs.

Il faut en premier lieu faire une distinction entre la substance grise et la substance blanche.

La substance blanche est excitable directement, comme toutes les expériences le prouvent. L'excitation électrique, la dilacération, la cautérisation des fibres blanches de l'encéphale ou des cordons médullaires provoquent, selon les régions, des attaques épileptiformes, de la contracture, des mouvements ou de la douleur. Sur ce point, pour le cerveau comme pour la moelle, l'accord est unanime.

Mais sur la substance grise il est très difficile de faire avec précision la même expérience, et d'effectuer l'excitation isolée de cette substance, sans atteindre la substance blanche; attendu qu'il y a toujours des fibres blanches intimement mélangées aux cellules nerveuses. Aussi n'est-on jamais assuré, lorsqu'on agit sur une masse de substance grise, que l'on excite la substance grise elle-même, et non les fibres blanches qui sont disséminées parmi les cellules.

Pour la moelle, la difficulté est presque insurmontable. Aussi les physiologistes n'ont-ils pas pu encore s'entendre sur l'excitabilité ou

l'inexcitabilité de la substance grise médullaire. Depuis le mémoire classique de VAN DEEN, un grand nombre de travaux ont été faits[1], qui laissent la question non jugée encore.

Mais on pouvait espérer, en excitant le cerveau recouvert par une écorce grise facile à atteindre et éloignée de toute racine nerveuse, trouver un moyen de résoudre cette importante question de l'excitabilité directe de la substance nerveuse.

GALIEN, dans l'antiquité, puis, dans les temps modernes, LORRY. HALLER, FLOURENS, LONGET, avaient cru constater que la substance grise corticale est tout à fait inexcitable. Mais les recherches célèbres de FRITSCHE et HITZIG (1870) sont venues détruire ce dogme, et, par une sorte de réaction assez naturelle, on a admis très généralement que les agents physiques tels que l'électricité peuvent exciter directement les cellules du cerveau.

Si nous examinons les preuves qu'on donne, soit pour soutenir, soit pour renverser la théorie de l'excitabilité directe de l'écorce cérébrale, nous voyons d'abord que les actions mécaniques n'ont aucun effet. Tous les chirurgiens savent, ce qu'on avait déjà remarqué du temps d'AMBROISE PARÉ, que, lorsque le cerveau fait hernie, à la suite d'une plaie et d'une fracture du crâne, on peut le toucher, l'exciser, le détruire, sans provoquer ni douleur ni mouvement[2].

HALLER, expérimentant sur la sensibilité de tous les organes du corps, avait bien vu qu'il faut aller au delà de l'écorce cérébrale pour provoquer, par des agents mécaniques, des mouvements ou des sensations de l'animal[3]. *Non ergo videtur aut sensum in cortice cerebri exerceri, aut plenam perfectamque causam motus muscularis in eo habitare, quum præterea plurima experimenta demonstrent, profundo demum loco et a cortice cerebri valde remoto, medullam lædi oportere, ut convulsio superveniat.*

Presque tous les physiologistes ont constaté qu'on peut impunément détruire, dilacérer, extirper, certaines portions de l'écorce du cerveau. Si l'on a soin de ne pas toucher à la dure-mère, jamais l'animal ne paraît sentir, et jamais il ne réagit.

La cautérisation ne produit pas non plus d'effets appréciables, et l'application de substances caustiques sur le cerveau dénudé n'est, en général, accompagnée d'aucune réaction immédiate. J'ai sou-

1. On les trouvera indiqués dans Hermann *Handbuch der Physiologie*, par M. Eckhardt, t. II, 2e partie, p. 146, et dans l'article MOELLE, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, par M. Vulpian.

2. Escard, *Des hernies du cerveau à la suite des blessures de guerre*. Thèse inaugurale, Paris, 1879.

3. *Elementa physiologiæ*, t. IV, p. 392, § 23.

vent appliqué du perchlorure de fer sur des plaies de l'encéphale, sans provoquer aucune réaction notrice ou sensitive de l'animal en expérience. M. VIEL [1], cherchant à provoquer des méningites expérimentales, cautérisait avec du nitrate d'argent telle ou telle circonvolution, mais il n'observait jamais de phénomènes réactionnels immédiats.

Les agents chimiques sont donc impuissants à exciter la réaction du cerveau. Cependant MM. EULENBURG et LANDOIS ont noté que l'application de chlorure de sodium sur les hémisphères fait baisser la pression artérielle. Mais il s'agit peut-être là d'un phénomène réflexe, dû à la sensibilité de la dure-mère, ou du grand sympathique qui innerve les vaisseaux de l'encéphale.

Ainsi l'excitabilité de la substance grise du cerveau par les agents mécaniques ou chimiques n'est pas prouvée, et c'est assurément le contraire qui semble définitivement démontré.

De fait, c'est presque toujours l'action de l'électricité qu'on allègue quand on veut prouver l'excitabilité directe de la substance grise corticale.

Mais l'emploi de l'électricité soulève quelques objections importantes.

Il faut d'abord que l'excitant ne soit pas trop intense. Dans ce cas, en effet, l'excitation se propage au loin et peut aller jusqu'aux corps opto-striés. Elle peut, en tout cas, se propager facilement aux régions de l'hémisphère voisines de la région excitée. MM. CARVILLE et DURET, M. DUPUY, M. NOTHNAGEL, en plaçant une patte de grenouille (nerf sciatique et gastrocnémien) dite galvanoscopique dans le voisinage des régions excitées par l'électricité, ont vu que la patte galvanoscopique se contracte, que par conséquent le courant électrique diffuse, dès que l'excitation portée à la surface du cerveau est tant soit peu intense.

On conçoit l'importance de cette remarque. S'il est vrai que l'excitation électrique diffuse, on ne peut pas affirmer qu'on excite les cellules grises plutôt que la substance blanche, placée quelques millimètres plus bas.

Il est bien difficile de démontrer rigoureusement qu'en appliquant l'électricité à la surface du cerveau, on excite les cellules grises, et non les fibres blanches qui accompagnent ces cellules. En effet les fibres blanches pénètrent entre les cellules de l'écorce, et vont ainsi jusqu'à la partie la plus superficielle du cerveau.

Je sais bien qu'il est possible, en employant des courants faibles

1. *Symptomatologie de la méningo-encéphalite.* Thèse inaugurale, Paris, 1878.

et en rapprochant beaucoup les deux électrodes, d'éviter la diffusion à la périphérie; mais, de la surface grise à la couche blanche, il est presque impossible d'empêcher la diffusion de l'agent électrique. Après avoir constaté qu'une région de l'écorce grise, excitée par un courant électrique d'intensité A, donne une contraction, si l'on excite avec le même courant A la substance blanche sous-jacente, on trouvera, tantôt que l'excitabilité a diminué, tantôt, et le plus souvent, qu'elle a augmenté. Sur ce point, les opinions qui ont cours sont très variables. HERMANN et BRAUN, en remplaçant l'écorce du cerveau par un corps inerte, comme de l'amadou ou du sang, ont vu, après l'excitation électrique de ces corps, les mêmes mouvements des membres se produire que quand la périphérie des circonvolutions est intacte. M. PUTNAM, et plus récemment M. MARCACCI [1], ont fait à ce propos des recherches qui sont contradictoires, et que je me contente de mentionner.

Pour MM. FRANCK et PITRES [2], la substance grise est manifestement plus excitable que la substance blanche. Quoique d'autres expérimentateurs, comme M. DUPUY, comme M. HERMANN, prétendent le contraire, il me paraît vraisemblable, d'après la manière très précise dont furent faites les expériences de MM. FRANCK et PITRES, que la couche corticale du cerveau est plus excitable que la substance blanche sous-jacente. Ces expériences ne doivent être entreprises que sur des animaux non anesthésiés. C'est même peut-être pour n'avoir pas toujours pris cette précaution que les résultats sont si discordants. En effet, les anesthésiques font disparaître très vite l'excitabilité de la substance grise, alors qu'ils respectent encore la substance blanche, qui conserve beaucoup plus longtemps sa vitalité. Sur un chien profondément chloralisé, j'ai constaté que l'écorce grise était à peine excitable. Il a alors suffi d'abraser avec le bistouri la mince lamelle grise périphérique pour pouvoir constater aussitôt un accroissement notable de l'excitabilité. C'est le contraire qui a lieu sur des animaux non chloralisés, au moins d'après les expériences de MM. FRANCK et PITRES.

Il n'en reste pas moins dans l'interprétation de ces divers faits une certaine incertitude, d'autant plus que l'ablation par l'instrument tranchant d'une portion de tissu cérébral peut provoquer des désordres locaux et diminuer l'excitabilité des parties avoisinantes. Il est certain que l'excitation électrique ne diffuse pas jusqu'au corps strié, comme on l'avait d'abord supposé, mais on peut très bien admettre

1. *Gazette médicale*, fév. 1880, n° 6.
2. Article NERVEUX (SYSTÈME) du *Dict. encyclop. des sciences médicales*, p. 384.

que l'excitation électrique atteint, non pas le corps strié qui est très loin, mais la couche de substance blanche immédiatement sous-jacente. Rien ne nous assure que la substance grise corticale est seule à subir l'action électrique. Des preuves indirectes doivent donc être invoquées; car il n'y a pas de preuve directe sans réplique, vu le peu de distance qui sépare la couche grise et la couche blanche.

MM. Franck et Pitres [1] ont apporté un certain nombre de faits à l'appui de l'hypothèse de l'excitabilité directe des cellules grises du cerveau par l'électricité. Le retard, c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre l'excitation et la réaction (autrement dit la période d'excitation latente), est considérable quand l'excitation porte sur la substance grise. Mais, si l'on vient à enlever la petite couche de 2 millimètres de substance grise qui constitue la périphérie du cerveau, et que l'on excite directement la substance blanche sous-jacente, alors le retard diminue beaucoup [2]. MM. Franck et Pitres pensent que cette diminution du retard indique que, dans la première expérience, quand l'écorce est intacte, la substance grise qui est excitée offre une très grande résistance à l'excitation et par conséquent une longue période d'inertie. Au contraire, la période d'inertie est beaucoup moins longue quand la substance blanche est excitée directement, sans l'intervention de la substance grise [3].

A cette preuve, un peu trop indirecte pour entraîner absolument la conviction, car elle suppose résolues beaucoup d'hypothèses, une autre preuve plus démonstrative a été ajoutée. Si l'on excite la substance grise, il y a un mouvement dans les membres; mais ce mouvement est suivi d'une sorte de tétanos, d'une crise épileptiforme prolongée [4]. Ce tétanos secondaire est dû à la réaction de la substance grise. En effet, si, même avec des courants beaucoup plus intenses, on vient à exciter la substance blanche, on obtiendra le même mouvement que précédemment, mais qui ne sera pas suivi de tétanos épileptiforme.

Ces deux expériences sont assez probantes en faveur de l'excitabilité de la substance grise. On peut cependant leur opposer une objection. Si, lorsque la substance grise est intacte, on obtient à la suite de l'excitation corticale un tétanos épileptiforme, ce tétanos peut tenir à la réaction secondaire de la substance grise. Dans ce

1. *Travaux du laboratoire de M. Marey*, 1879, t. IV, p. 413.
2. Voyez la figure 141, p. 433 du mémoire de MM. Franck et Pitres.
3. Ce dernier résultat paraît confirmé par les recherches toutes récentes de MM. Bubnoff et Heidenhain (*Archives de Pflüger*, t. XXVI, p. 158).
4. Voyez les graphiques de ces attaques épileptiformes dans le mémoire de MM. Franck et Pitres, fig. 142, 143, 144, 145, 147 et 148. *Loc. cit.*

cas, ce ne serait pas l'électricité, mais la substance blanche excitée, qui mettrait en jeu l'activité épileptogène des cellules cérébrales. Le tétanos observé serait alors un tétanos dû au retentissement de l'excitation des fibres nerveuses sur les cellules nerveuses. On peut donc supposer qu'en électrisant l'écorce du cerveau on n'agit pas directement sur la substance grise, mais indirectement, par l'intermédiaire de la substance blanche sous-jacente. De même aussi la réaction secondaire de la cellule nerveuse, exerçant une sorte d'action inhibitoire sur la substance blanche, pourrait ralentir le mouvement, si tant est que ce mouvement soit aussi considérablement ralenti que cela a été indiqué.

Quoi qu'il en soit de ces diverses objections, elles ne me paraissent pas suffisantes pour renverser les résultats importants des expériences de MM. Franck et Pitres, et il faut regarder comme assez vraisemblable l'hypothèse de l'excitabilité directe des cellules grises du cerveau par l'excitant électrique.

Et cependant il y a un antagonisme remarquable entre la résistance du cerveau aux excitations physiques directes, d'une part, et, d'autre part, sa sensibilité extrême aux excitations physiologiques, c'est-à-dire aux excitations transmises par les nerfs périphériques. Ce contraste existait déjà pour les muscles, plus excitables par l'intermédiaire des nerfs que directement; mais pour le cerveau la différence entre l'excitabilité directe et l'excitabilité indirecte est saisissante. L'excitabilité de l'encéphale à la vibration nerveuse des nerfs périphériques est extrême. Qu'est-ce qu'un poids de 1 milligramme, qu'une goutte de vinaigre, qu'une faible lueur, et toutes excitations qui peuvent stimuler, et pendant longtemps, l'activité du cerveau? Ne sont-elles pas mille fois plus faibles que la grande quantité de force électrique nécessaire pour mettre en jeu directement l'activité des circonvolutions cérébrales?

Une autre condition, bien mal étudiée encore, augmente énormément l'excitabilité du cerveau : c'est l'inflammation. Le cerveau enflammé réagit aux moindres excitants, même aux excitants mécaniques, comme l'a montré M. Couty. L'organe est alors devenu tellement excitable que les convulsions et les attaques épileptiques, comme par exemple celles qui se produisent dans la méningo-encéphalite, paraissent spontanées, tant la cause qui les provoque est légère. M. Brown-Séquard a aussi tout récemment appelé l'attention sur des phénomènes analogues.

Nous avons vu que nul organe plus que l'encéphale n'est susceptible d'être excité par les variations de la quantité de sang circulant dans son tissu. M. Brown-Séquard avait même pensé que l'élec-

tricité n'agit que par les modifications vaso-motrices qu'elle détermine dans certaines régions localisées de l'encéphale [1]. Mais cette opinion est sans doute trop exclusive. En examinant attentivement les artères d'une région cérébrale excitée, on ne voit pas qu'elles se rétrécissent notablement quand le courant électrique les traverse. Certes les changements de circulation peuvent stimuler l'encéphale, mais d'autres actions sont aptes à mettre en jeu son excitabilité sans déterminer un changement vasomoteur. On ne peut plus admettre que, si le cerveau répond par une réaction motrice ou sensitive à l'excitation électrique, c'est parce que les artérioles de son tissu changent de calibre.

Nous pouvons donc, en résumé, conclure de ces divers faits et de la discussion que nous en avons établie :

1° La substance grise du cerveau est probablement excitable par l'électricité, alors que les agents mécaniques et chimiques sont inefficaces ou à peine efficaces.

2° Les excitants du cerveau qui sont le plus efficaces sont l'influx nerveux centripète et les changements de circulation;

3° Le cerveau enflammé est beaucoup plus excitable que le cerveau sain.

Mode de réaction aux excitants. — Il nous faut maintenant, en suivant l'ordre qu'on a adopté pour l'étude des muscles, des nerfs et de la moelle, envisager le mode de réaction du cerveau aux excitants physiologiques. Cette étude peut être tentée, quoiqu'elle soit encore bien obscure.

Assurément il serait très désirable de pouvoir donner une relation simple entre l'excitation et la réaction pour le tissu nerveux central, comme les physiologistes ont réussi à le faire pour les nerfs périphériques et pour les muscles; mais les recherches exécutées jusqu'à présent ont été peu fructueuses, ou du moins les données positives qu'on a obtenues ne permettent que des inductions, et non des affirmations, sur la manière d'être et de réagir du tissu nerveux central.

Il me semble même que la physiologie générale de l'encéphale, au point de vue de la réponse du tissu cérébral à l'excitation, est une question qui a été bien rarement envisagée dans son ensemble, et qui par conséquent est d'un abord assez périlleux. Ce n'est donc

1. Je renvoie, pour plus de détails sur ce point, à ma thèse *sur les circonvolutions*, 1878, 2e partie, ch. I, p. 68 à 84.

qu'une ébauche que nous pouvons entreprendre ici, les faits précis étant peu nombreux et peu étudiés encore.

Nous pouvons dire par avance que les centres nerveux encéphaliques paraissent se comporter suivant les mêmes lois que les centres nerveux médullaires. Autrement dit, les lois de l'intelligence, de la conscience et de la volonté, tout ce qui, à vrai dire, constitue l'action cérébrale propre, paraissent être identiques aux lois de l'action réflexe. Nous ne pouvons parler ici de ces dernières et nous nous contenterons de renvoyer aux nombreux ouvrages qui traitent de l'action réflexe. Il nous suffit donc d'indiquer la très grande analogie fonctionnelle de la moelle et du cerveau, qui répond à la très grande analogie anatomique.

Plusieurs méthodes peuvent être employées pour apprécier la réaction cérébrale.

La plus simple consiste en l'analyse de la réaction motrice consécutive à l'excitation cérébrale directe. Cette excitation peut être soit uniquement cérébrale, comme par exemple quand on excite électriquement le cerveau dénudé d'un chien, d'un lapin, d'une grenouille, soit simultanément cérébrale et musculaire. C'est ce dernier procédé que j'ai proposé d'appeler excitation *ganglio-musculaire*.

L'autre méthode consiste en l'analyse de la réaction motrice consécutive à l'excitation cérébrale indirecte. Par exemple, on excite la sensibilité d'une grenouille saine; cette excitation détermine une réaction motrice volontaire, dont on a à examiner la rapidité, la forme, la constance, etc. On peut, par un procédé quelque peu analogue, expérimenter aussi sur l'homme, et connaître ainsi la rapidité d'une réponse volontaire à une excitation.

Enfin une dernière méthode consiste en l'analyse des sensations provoquées par des excitations dont on fait varier le rythme, la fréquence et l'intensité.

Nous allons rapidement examiner les résultats auxquels conduisent ces différentes méthodes.

Méthode de l'excitation cérébrale directe. — Si l'on excite directement par l'électricité certaines parties de la surface des circonvolutions cérébrales (régions rolandiques), cette excitation détermine un mouvement dans certains membres. Il y a donc tout d'abord à rechercher quelle est la vitesse de la réponse.

MM. Franck et Pitres ont fait sur ce point des expériences très précises [1], et ils ont trouvé comme minimum du temps perdu dans

1. *Travaux du laboratoire de M. Marey*, t. IV, p. 430.

les centres nerveux 0,05 de seconde. En général, la période latente est plus longue. Elle varie, suivant la taille, l'excitabilité, l'excitation, etc., entre 0,10 et 0,05 de seconde. Ce retard semble être dû à la substance grise; car, si l'on détruit la couche périphérique du cerveau, non seulement il faut une excitation plus forte pour déterminer le mouvement, mais encore la réaction est beaucoup plus rapide. Tout se passe comme si la longue durée de la période latente était due à la lenteur des réactions physiologiques du tissu nerveux de l'écorce grise.

SCHIFF avait trouvé un temps perdu de 0,06 environ [1]. M. EXNER a trouvé sur la grenouille un retard de 0,350 environ [2], et M. LANGENDORFF [3] sur le même animal a obtenu presque le même chiffre.

Il est certain qu'il doit y avoir pour les différents animaux, et pour le même animal placé dans des conditions physiologiques différentes, une très grande diversité dans la rapidité de la réponse. Toutefois les chiffres cités ci-dessus sont assez concordants, et ils représentent évidemment une valeur moyenne très acceptable. Aussi peut-on bien admettre pour le temps perdu dans la substance cérébrale un chiffre voisin de 0,04 ou 0,05 de seconde. Or le temps perdu dans la fibre musculaire est de 0,007 à 0,01. Par conséquent, la réponse de la cellule nerveuse est cinq ou six fois plus lente que celle de la cellule musculaire. Ai-je besoin de rappeler que l'étude de l'action réflexe dans la moelle a amené à une conclusion analogue?

Ainsi qu'on peut le voir sur les tracés donnés par MM. FRANCK et PITRES, les mouvements consécutifs à l'excitation cérébrale sont plus prolongés que les mouvements musculaires déterminés par l'excitation directe du muscle. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce fait important.

Un autre caractère de la réponse des centres nerveux à l'excitation, c'est la facilité avec laquelle les excitations antérieures semblent s'additionner. Le phénomène de l'addition latente, assez peu manifeste dans le muscle ou dans le nerf, est extrêmement marqué dans le tissu cérébral; tout autant, sinon plus, que dans la moelle. Ainsi j'ai constaté qu'un courant électrique, au maximum de la bobine, était inefficace quand les excitations étaient isolées et séparées par un intervalle d'une seconde environ. Au contraire, ce

1. *Appendici alle lezioni sul sistemo encefalico*, 1873, p. 529.
2. *Archives de Pflüger*, t. VIII, p. 832.
3. *Arch. f. An. u. Phys.*, 1879, p. 90.

Fig. 1. — *Excitabilité cérébrale.*
S, ligne des signaux électriques. — A la gauche de la figure, les excitations sont isolées ; à droite, elles sont plus fréquentes. — M, mouvements musculaires provoqués par l'excitation électrique S du cerveau. — Les excitations isolées sont impuissantes, alors qu'étant répétées elles sont efficaces. — La partie gauche du tracé est sinueuse, par suite des mouvements respiratoires communiqués.

même courant électrique, avec une fréquence de 40 excitations par seconde, provoquait, quand il était appliqué sur la région rolandique des circonvolutions cérébrales, un mouvement très marqué dans le membre antérieur [1].

La figure suivante (fig. 1) montre ce phénomène. A la partie gauche du tracé, les excitations électriques isolées ne provoquent aucun mouvement, tandis qu'à droite ces mêmes excitations déterminent un tétanos.

Excitation ganglio-musculaire. — Pour compléter ces données relatives à la réaction de la cellule cérébrale, il m'a paru avantageux d'exciter simultanément le nerf moteur et le centre nerveux. En effet, quand on procède ainsi, on agit d'abord sur le nerf ; puis, secondairement, le tissu nerveux excité réagit, et sa réaction apparait sur la courbe myographique plus ou moins modifiée. Voici comment on procède. Un des pôles étant appliqué au nerf moteur, l'autre pôle est mis en contact avec le tissu nerveux central. On peut alors, par l'excitation électrique, déterminer des mouvements musculaires qui diffèrent des secousses musculaires simples dues à l'excitation immédiate du muscle, parce qu'ils sont modifiés par la réaction nerveuse.

1. *Circonvolutions cérébrales*, p. 76.

Sur la grenouille l'application de cette méthode est simple. Il suffit de prendre une grenouille intacte, et d'introduire un des pôles dans le cerveau. Sur d'autres animaux on peut faire la même expérience. Ainsi, en expérimentant avec des écrevisses, on peut employer facilement l'excitation ganglio-musculaire. On introduit un des pôles par l'orifice buccal, l'autre pôle étant introduit dans la branche fixe de la pince dont on veut enregistrer la contraction.

Le premier point à étudier est celui-ci. Quand on excite simultanément le muscle et le cerveau, faut-il une excitation plus forte que si l'on excitait uniquement le muscle?

Il m'a paru que le résultat n'était pas le même sur la grenouille et sur l'écrevisse. En effet, on peut, sur la grenouille, constater un fait bien positif : c'est que l'ablation du cerveau augmente l'excitabilité névro-musculaire. Autrement dit, je suppose qu'on a constaté qu'il faut pour une excitation ganglio-musculaire efficace un courant répondant au n° 20 de la bobine, par exemple. Si l'on vient à sectionner le nerf moteur, de manière à supprimer l'influx cérébro-médullaire, un courant plus faible (répondant au n° 24 de la bobine) sera suffisant pour provoquer la contraction du muscle. Cette expérience, variée de différentes manières, m'a donné toujours ce résultat, qui est assez important. Or on ne peut attribuer l'accroissement d'excitabilité à la section du nerf, car, même lorsque la section est faite très haut, on n'en constate pas moins ce fait que le muscle répond mieux à l'excitation quand elle est directe ou névro-musculaire que quand elle est cérébro-musculaire.

Il s'ensuit donc que, toutes les fois qu'il y a une excitation simultanée du cerveau, l'excitabilité du nerf et du muscle diminue. Peut-être faut-il admettre qu'il existe, partant du système nerveux central pour se rendre au muscle, des nerfs qui, vis-à-vis de la fonction contractile, jouent le rôle de nerfs d'arrêt. C'est une hypothèse quelque peu téméraire, mais qui seule permet de bien expliquer les faits exposés ci-dessus.

Sur d'autres animaux, dont les nerfs sont beaucoup moins excitables que les nerfs de la grenouille, il semble que l'excitation cérébro-nerveuse soit plus efficace que l'excitation nerveuse simple. Ainsi, sur l'écrevisse, j'ai constaté souvent que les ganglions sont excitables au n° 11 de la bobine, tandis que le muscle n'est excitable qu'au n° 9,5.

Si nous poursuivons l'étude des résultats que donnent ces expériences, nous voyons qu'une excitation forte retentit sur l'appareil cérébral, de telle sorte qu'elle laisse un accroissement d'excitabilité qui persiste longtemps après que l'excitation a cessé.

Ce qu'il y a de caractéristique, c'est la forme de la courbe myographique qu'on obtient après une excitation ganglio-musculaire. La figure suivante (fig. 2) nous montre cette réaction secondaire du

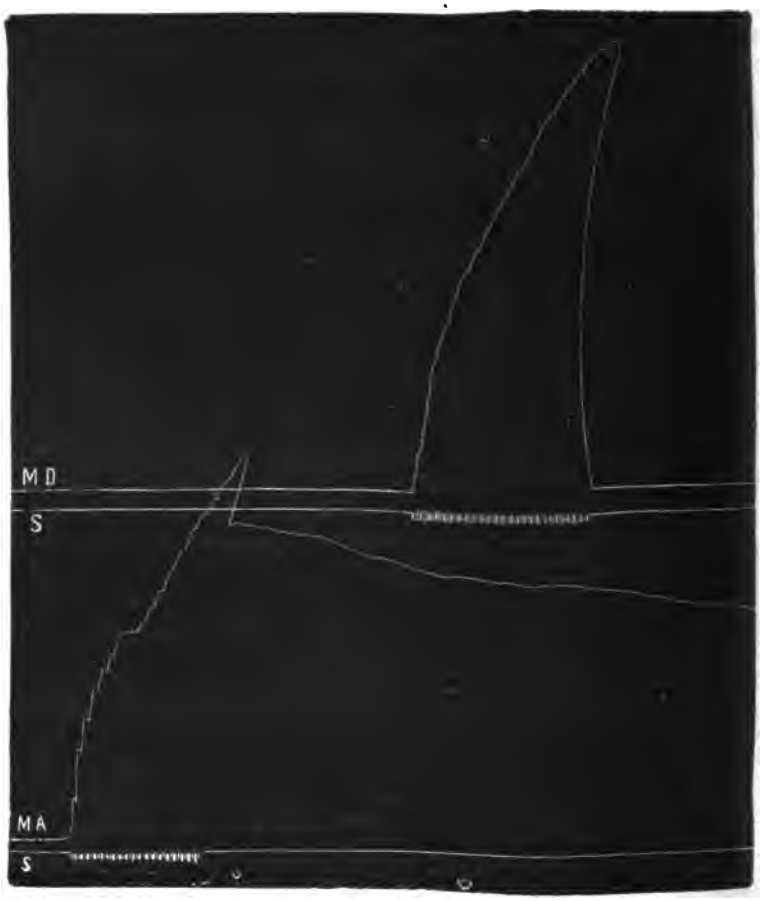


Fig. 2. — *Excitation ganglio-musculaire.*

S, signaux électriques. Excitations identiques dans les deux expériences. — En MD, l'excitation porte directement sur le muscle, et le relâchement est complet quand l'excitation a pris fin. — En MA, l'excitation est ganglio-musculaire; après l'excitation, par suite de la vibration prolongée dans les ganglions, le muscle ne se relâche pas.

tissu nerveux central. En haut est une courbe myographique (MD) simple. Dès que les excitations ont pris fin, le muscle se relâche et retombe à la ligne de repos. Au contraire, si l'excitation est ganglio-

musculaire, après la contraction, pendant longtemps, comme l'indique la courbe MA, le muscle reste à demi contracturé, ce qui ne s'observe pas si l'excitation est simplement musculaire ou nerveuse.

Voici d'ailleurs d'autres tracés qui indiquent le même phénomène. Il s'agit d'expériences faites sur des grenouilles.

Dans cette figure (fig. 3), la clôture et la rupture du courant de pile ont déterminé deux secousses inégales, marquées en C et en R. Après ces secousses, le muscle ne revient pas à la ligne de repos; mais, longtemps après le début de la deuxième secousse, alors qu'il est en voie de relâchement, il se contracte de nouveau, donnant

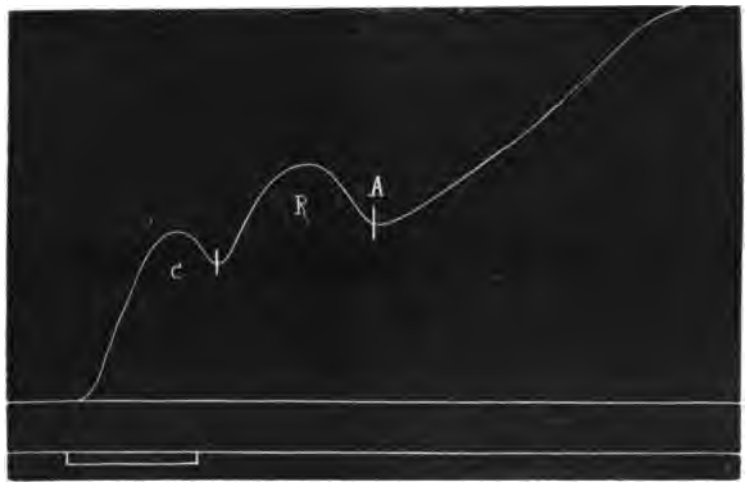


Fig. 3. — *Excitabilité cérébrale.*

Vitesse maximum du cylindre ; l'interruption du courant est marquée à la ligne inférieure (clôture et rupture). — La secousse C répond à la clôture; la secousse R, à la rupture. — En A, réponse volontaire de l'animal. — La distance qui sépare le début de la secousse A du début de la secousse C mesure la durée de la réaction de l'action cérébrale volontaire.

une contraction secondaire, dont le début est en A. Cette contraction se prolonge pendant un temps très long, et elle est tout à fait distincte de la seconde secousse. Cette même expérience, faite après la section de la moelle au-dessous du bulbe ne donne plus que deux secousses simples, comme on peut le voir dans la figure 4. Ces secousses ne durent pas au delà de quelques dixièmes de seconde. Elles sont très régulières, et contrastent avec la secousse de la première expérience, où s'observe une réaction secondaire très nette.

L'analyse de ces figures nous prouvera aussi la lenteur considérable de la réaction des centres nerveux. C'est en effet un dixième

de seconde, au moins, après la fin de l'excitation, qu'est survenue la réaction cérébrale dont le début est en A.

On voit donc que la secousse ganglio-musculaire est très prolongée, comparativement à la secousse musculaire simple. Il faut insister sur ce fait, qui est fondamental dans l'étude de la physiologie générale des centres nerveux.

En effet, si une excitation détermine une réaction prolongée, il s'ensuit que, même deux ou trois secondes après la première excitation, par suite du retentissement prolongé de cette excitation, la seconde excitation trouvera un organe dont l'excitabilité est tout

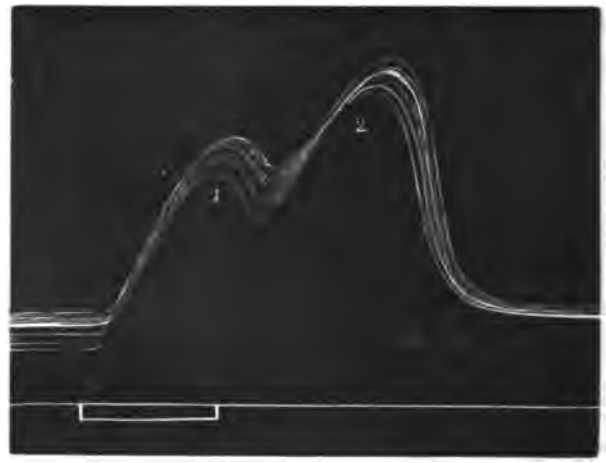


Fig. 4. — *Mouvements réflexes.*

Même dispositif que dans l'expérience précédente. — La moelle de la grenouille a été coupée à la région dorsale. — Les secousses sont régulières, répondant en 1 à la clôture, en 2 à la rupture du courant. — Par suite de l'augmentation de tonicité de la moelle, la ligne de repos du muscle est graduellement de plus en plus élevée.

autre qu'au début. De là les effets de l'addition latente. Même lorsque les courants électriques sont rythmés à 1 par seconde, ils peuvent encore accumuler leurs effets.

A vrai dire, ces lois sont identiques à celles de l'irritabilité musculaire. Il n'y a, à cet égard, entre les muscles et les centres nerveux, qu'une différence de degré. Mais, comme la vibration musculaire est beaucoup moins prolongée que la vibration ganglionnaire, il faut un rythme plus fréquent pour l'addition latente dans le muscle que pour l'addition latente dans les centres nerveux.

La figure suivante (fig. 5) vous montrera ces effets de l'addition

latente. Avec un rythme très lent, comme celui qui est marqué sur la figure 5, il n'y a de réponse qu'à la cinquième excitation.

Tous ceux qui examineront ce tracé constateront qu'il n'y a pas, pour les secousses ganglio-musculaires comme pour les secousses musculaires simples, une série de secousses graduellement croissantes, établissant une transition successive entre les premières secousses, toutes petites, et les dernières, très hautes. Les secousses, dès qu'elles apparaissent, arrivent d'emblée à leur maximum. Il n'y a pas d'intermédiaires entre la non-contraction et la contraction. Il semble que l'excitation ganglionnaire ne puisse se traduire dans

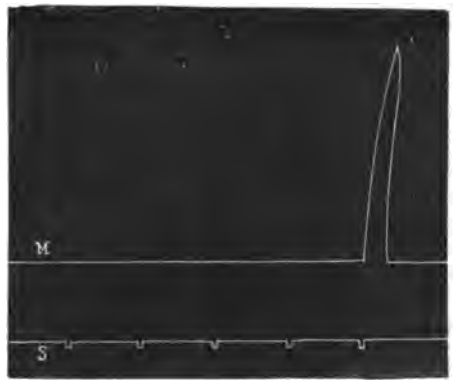


Fig. 5. — *Addition latente.*
En bas, signaux électriques. En haut, réaction du muscle. Il y a eu cinq excitations égales de rhythme et d'intensité. Les quatre premières n'ont produit aucun mouvement apparent.

le muscle que par une secousse forte. Au contraire, lorsqu'on agit directement sur le muscle, une contraction faible répond à une excitation faible, une contraction forte répond à une excitation forte.

D'autres tracés vont pouvoir nous montrer certaines particularités de l'excitation gangliomusculaire. D'une manière générale, les lois sont les mêmes que pour le muscle, avec cette différence que l'augmentation d'excitabilité, par le fait des secousses antérieures, est beaucoup plus grande. Ainsi, au point de vue de la rapidité de la réponse, alors que la première excitation amène une réponse très retardée, la seconde excitation amène une réponse beaucoup plus rapide et aussi beaucoup plus forte.

Dans la figure 6, alors que le retard après la première excitation est

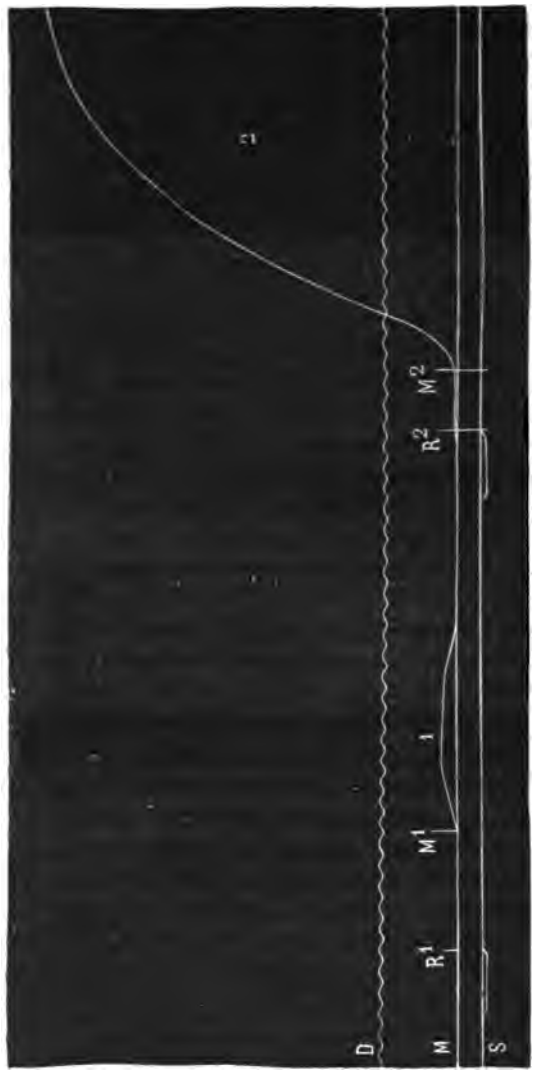


Fig. 6. — *Période latente cérébrale.*

Vitesse maximum du cylindre. — Deux excitations électriques égales par l'intensité et le rhythme sont marquées en S. — D, diapason à 100 vibrations doubles par seconde. — M, courbe myographique. — En M^1, première réponse à l'excitation ; en M^2, deuxième réponse. — R^1, courant de rupture, première excitation ; R^2, courant de rupture, deuxième excitation. — Après la première excitation, le courant de clôture est sans effet et le courant de rupture amène une petite secousse 1 ; mais ensuite l'excitabilité a augmenté, de sorte que le courant de clôture provoque une légère secousse (1) et le courant de rupture une grande secousse (2). — Excitation ganglio-musculaire de l'écrevisse.

de 0,055 de seconde, le retard après une deuxième excitation égale à

la première est de 0,03. Cette réponse est aussi beaucoup plus marquée, comme on le voit par l'inspection de la figure.

En employant des excitations assez faibles pour agir sur les ganglions sans agir sur le muscle, ce qu'on réalise en expérimentant sur l'écrevisse, on peut mesurer le retard propre de l'excitation ganglionnaire. Ce retard m'a paru être d'environ 0,025 de seconde, chiffre un peu moindre que les chiffres trouvés par d'autres physiologistes sur la grenouille (c'est-à-dire 0,04 environ). Mais cette divergence tient peut-être à ce que l'excitation ganglionnaire n'est pas tout à fait identique à l'excitation ganglio-musculaire.

Naturellement, pour obtenir le minimum de la période latente, il faut employer une excitation forte; car, avec une excitation faible, le retard est très considérable.

Ces expériences ne peuvent être envisagées que comme des ébauches, et il y a encore, pour la méthode comme pour l'interprétation, bien des recherches à faire. Il me semble cependant qu'on peut en déduire une conclusion très générale, qui se formulerait ainsi : « La vibration des centres nerveux après une excitation est prolongée, et dure près de deux ou trois secondes, alors que la vibration du muscle ou du nerf ne dure que deux ou trois dixièmes de seconde. »

Ce seul fait suffit pour expliquer les divers phénomènes d'excitabilité croissante et d'addition latente qu'on constate alors.

Méthode de l'excitation indirecte. — Quand on procède par cette méthode, au lieu d'exciter directement les centres nerveux, on excite un nerf de sensibilité, et on note les conditions suivant lesquelles se fait une réponse. L'expérience peut être faite sur l'homme et sur les animaux.

Sur l'homme, par suite de la complexité extrême des actions psychiques, on n'a guère d'autre sujet d'étude que la rapidité de la réponse à l'excitation. On peut mesurer la durée des actes psychiques, comme on a mesuré la durée des actions réflexes et musculaires [1].

1. Cette question importante de psychologie physiologique a déjà une bibliographie très étendue. Je ne citerai que les travaux d'ensemble et les plus récentes publications. Les anciens mémoires sont analysés dans Radau, *Moniteur scientifique, novembre* 1865, et dans un mémoire remarquable de M. S. Exner, *Experimentelle Untersuchung der einfachsten psychischen Processen* (*Archives de Pflüger*, t. VII, VIII, XI et XIII). Wundt, dans sa seconde édition des *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, 1881, donne de bons développements à cette question, et expose les nouvelles recherches. M. Ribot a résumé clairement les faits certains dans la *Revue philosophique*, t. I, p. 267, *De la durée des actes psychiques d'après les travaux récents*. Citons encore Kries et Auerbach, *Archiv für Physiologie*, 1877, p. 357; *Die Zeitdauer einfachster psychischer Pro-*

Voici par quelle méthode, universellement adoptée aujourd'hui, on mesure la durée des actes psychiques, c'est-à-dire la durée du travail cérébral, ce que les astronomes ont depuis longtemps appelé l'*équation personnelle*. Supposons une excitation d'un nerf sensitif ou sensoriel quelconque, excitation dont le début sera indiqué exactement. Si l'individu réagit de manière à inscrire sa réponse, dès qu'il aura perçu l'excitation, il est clair que l'intervalle de temps compris entre l'excitation et la réponse mesurera la durée du travail cérébral nécessaire pour transformer une excitation sensible en un mouvement.

Cependant, comme il s'agit de mesures extrêmement petites, il faudra tenir compte d'une part du passage, dans les nerfs sensitifs et dans les nerfs moteurs, et d'autre part de la transmission de l'excitation dans la moelle, du temps perdu dans le muscle, etc. Quant au temps perdu dans les appareils enregistreurs, on peut le négliger, si l'on se sert des mêmes signaux pour inscrire l'excitation et la éponse.

Donnons d'abord quelques-uns des chiffres obtenus par les divers expérimentateurs. L'expérience a montré que, selon la nature des excitations, la réponse est plus ou moins rapide.

Voici un tableau donné par MM. Kries et Auerbach :

	EXCITATIONS OPTIQUES	EXCITATIONS ACOUSTIQUES	EXCITATIONS TACTILES
Hirsch	0,200	0,149	0,182
Hankel	0,225	0,151	0,155
Donders	0,188	0,180	0,154
Wittich	0.194	0,182	0,130
Exner	0,175	0,128	0,188
Auerbach	0,1506	0,136	0,1276
Kries	0.191	0,122	0,146
Wundt	0,193	0,120	0,117
Moyenne	0,19	0,146	0,1497

Un autre tableau a été donné par M. Exner pour la mesure des réactions consécutives aux excitations tactiles [1].

cesse, et *Revue philosophique*, 1878, t. VII, p. 393; Hall et Kries, *Ueber die Abhängigkeit der Reactionszeiten*, etc. (*Archiv für Physiologie*, supplément, 1879, p. 1). — Buccola, *Sulla misura del tempo*, etc., *Rivista sperimentale di Frenatria*, 1881, fascicules 1 et 3).

1. *Handbuch der Physiologie*, t. II, 2e partie, p. 263.

Helmholtz	0,128
Helmholtz	0,125
Kohlrausch	0,170
Wittich	0,153
Wittich	0,166
Vintschgau	0,109
Vintschgau	0,186
Moyenne	0,15

On peut donc admettre que, pour les excitations optiques, la moyenne de ces très nombreuses expériences est de 0,19, et que pour les excitations acoustiques et tactiles la moyenne est de 0,15.

Il y a encore sur ce sujet beaucoup d'expériences qui ont été faites; mais, comme les résultats sont très concordants, il est inutile de continuer ces citations.

Prenons donc, puisque c'est à peu près le minimum obtenu, cette durée de 0,15.

Admettons que le temps perdu dans les muscles du bras et de la main qui répondent est de 0,01 ; que la transmission de l'excitation dans les nerfs est de 30 mètres par seconde, et qu'il y a 1 mètre de nerfs, tant sensitifs que moteurs, parcourus par l'excitation. Supposons aussi, comme cela est vraisemblable, que la vitesse de conduction est dans la moelle de 6 mètres par seconde, et qu'il y a 0,15 de moelle parcourus. Nous avons à retrancher de la durée totale de l'équation personnelle (soit 0,15) ces trois valeurs : 0,01 + 0,033 + 0,025 = 0,068. Il reste alors, comme mesurant la durée du travail cérébral, 0,082, ou 0,08, en éliminant la dernière décimale. Ce chiffre représentera donc le temps nécessaire à une opération psychique élémentaire, la plus simple qu'on puisse imaginer.

Selon que l'expérimentateur est fatigué ou dispos, habitué ou novice, attentif ou distrait, sain ou malade, etc., la réponse est plus ou moins lente. Toutes ces influences peuvent modifier la durée des actes psychiques, et elles ont été étudiées avec beaucoup de soin par les divers physiologistes cités plus haut. Je ne puis insister ici sur ces intéressants phénomènes, car nous nous proposons seulement de chercher la durée minimum du travail cérébral.

Mais supposons qu'au lieu de répondre à une excitation connue d'avance il s'agisse de discerner deux excitations. Par exemple, étant données deux excitations possibles, il est d'avance convenu qu'on ne répondra qu'à l'une d'entre elles : c'est l'expérience qu'ont très bien instituée MM. Kries et Auerbach. On a ainsi un travail cérébral différent de celui qui a été étudié plus haut, et assurément plus compliqué que la simple réponse à une excitation. Or l'expérience a montré que le fait d'avoir à discerner deux excitations pos-

sibles augmente de 0,033 environ[1] la durée du travail. C'est donc une opération psychique un peu plus compliquée que la première, et qui prend cependant moins de temps. Cela s'explique si l'on se rend compte que dans la durée de l'acte psychique simple, que nous avions pris d'abord pour exemple, nous n'avons pas introduit cette donnée, qui est cependant nécessaire, de la conduction de l'excitation physiologique dans le cerveau, substance grise et substance blanche.

Il s'ensuit que lorsque la durée d'une opération cérébrale aussi simple que la réponse à une excitation connue est de 0,08, la durée d'une opération cérébrale un peu plus compliquée est de 0,11. Celle-ci ne diffère de la première que de 0,03. Donc, à mesure que la complication de l'opération psychique à accomplir devient plus longue, le travail cérébral à accomplir dure plus longtemps. De ce fait on ne peut douter. Mais la durée du travail augmentera-t-elle autant que la complication? Voilà ce qu'on ne saurait dire et ce qu'il serait bon de chercher. Et puis, quelles sont les limites de l'erreur expérimentale? Comment les reculer encore? On voit que, malgré quelques résultats très positifs et très importants, il y a encore bien des questions qui se posent et qui ne sont pas définitivement résolues.

Laissons de côté, après cette étude sommaire, les expériences psycho-physiologiques entreprises sur l'homme. Sur les animaux inférieurs, il est possible de faire des recherches analogues. C'est ce que j'ai essayé de faire sur la grenouille, en employant, pour l'analyse des mouvements volontaires, la méthode qu'un grand nombre de physiologistes ont appliquée à l'analyse des mouvements réflexes[2], et que cependant personne, je crois, n'avait appliquée à l'analyse des mouvements volontaires.

Si l'on prend une grenouille intacte, on peut exciter par l'électricité ses nerfs de sensibilité, et apprécier, soit par la méthode graphique, soit par l'examen simple, la réponse de l'animal à l'excitation sensible.

Le premier fait qui se dégage de ces expériences, c'est la résistance très grande des grenouilles aux excitations électriques. Pour déterminer l'animal à se déplacer, il faut que l'excitation soit très violente. Alors que des excitations au n° 22 de la bobine excitent efficacement le nerf ou le muscle, il faut, pour qu'une excitation sensible déter-

1. Ces expériences sont sujettes à de sérieuses critiques. En effet, le chiffre de 0,033 n'est peut-être pas en dehors des limites de l'erreur expérimentale. Quoi qu'il en soit, le principe de la méthode (l'idée première en revient à Donders) est très intéressant (voyez *Revue philosophique*, 1878, t. VI, p. 393).
2. *Archives de physiologie*, 1881, fascicule 5, p. 826.

mine de la part de l'animal un mouvement général de réaction, que l'excitation soit au moins au n° 10 ou au n° 12 de la bobine. Encore ne doit-elle pas être isolée, car une excitation électrique isolée, même très forte, détermine à peine la grenouille à faire un mouvement général de fuite ou de défense.

On ne peut supposer qu'il s'agit d'une excitabilité faible des nerfs de sensibilité ou même des centres nerveux. Il est vraisemblable que l'électricité met en jeu la sensibilité et provoque une sensation. Seulement il faut une très grande force extérieure pour vaincre l'inertie du système nerveux central et le déterminer à réagir par un mouvement à l'excitation sensible qui le frappe.

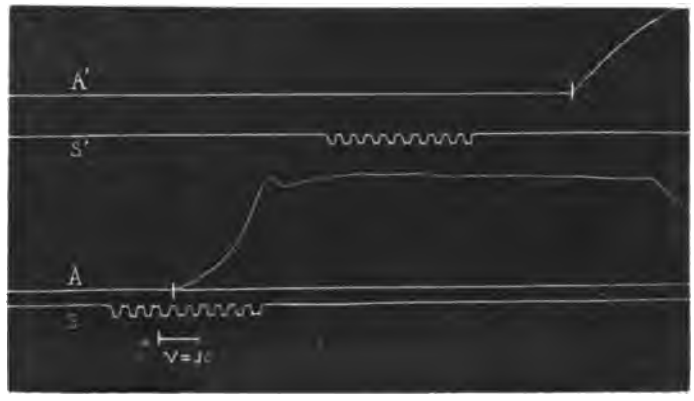


Fig. 7. — *Période latente cérébrale.*

En A, S, première excitation; en A', S', seconde excitation. — En V, on a indiqué la vitesse du cylindre pendant un dixième de seconde. — On voit que la première excitation S a provoqué une réponse assez rapide, environ 0,15 de seconde. Au contraire, la seconde excitation, égale à la première, a provoqué une réponse beaucoup plus lente, environ 0,6 de seconde.

Pour obtenir une réponse dont la vitesse soit maximum, il faut prendre des grenouilles vigoureuses et fraîches, et employer des excitations fréquentes et fortes. La rapidité de la réponse est alors aussi grande que possible. Mais, dans mes expériences, je ne l'ai jamais trouvée supérieure à 0,15 de seconde. La figure ci-dessus (fig. 7, AS) indique le maximum de rapidité que j'ai pu obtenir en enregistrant un mouvement volontaire.

Un fait remarquable, c'est que la fatigue survient très promptement, de sorte que la seconde excitation est beaucoup plus retardée que la première. Sur la même figure, on a marqué la réponse à la seconde excitation. On voit qu'elle est près de trois fois plus lente que la première (A' S'), de 0,6 environ, alors que la première était

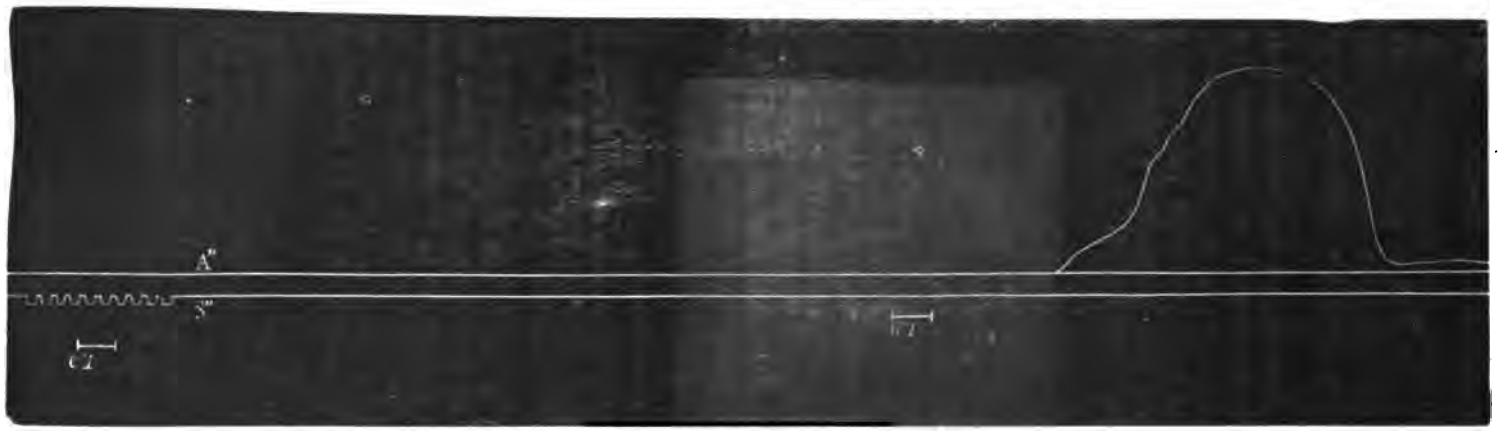


Fig. 8. — *Période latente cérébrale.*

Même expérience que dans la figure 6 sur le même animal fatigué. — Cinquième excitation. — 0,1, vitesse du cylindre pendant 1/10 de seconde. — S", signaux électriques égaux comme intensité et comme rhythme aux signaux de la figure précédente.

Fig. 9. — *Excitabilité cérébrale.*

En 1, 2 et 3, excitations électriques de la sensibilité. — L'excitation 1, à gauche de la figure, a déterminé une réaction prolongée. — Par suite de la fatigue des centres nerveux, les excitations 2 et 3, identiques à la première, et même plus prolongées, n'ont aucun effet. — Vitesse minimum du cylindre.

de 0,15. Très rapidement l'épuisement survient, de sorte qu'à la cinquième excitation, comme l'indique la figure 8, le retard est de près de deux secondes.

Quelques chiffres vous montreront bien l'influence de la fatigue sur la rapidité de la réponse.

EXCITATION	UNE GRENOUILLE NON FATIGUÉE	UNE GRENOUILLE FATIGUÉE	QUATRE GRENOUILLES FATIGUÉES (moyenne).	UNE GRENOUILLE NON FATIGUÉE (moyenne).
1re	0s,30	4s,30	2s,00	1s,00
2e	0 ,60	5 ,00	3 ,00	0 ,80
3e	0 ,70	5 ,00	4 ,90	2 ,10
4e	0 ,80	5 ,00	4 ,40	4 ,10
5e	1 ,00	5 ,70	4 ,60	5 ,70
6e	»	6 ,70	5 ,10	»
7e	»	13 ,50	»	»

Quelquefois, sur des grenouilles épuisées par des excitations antérieures, la réponse est extrêmement lente. Dans certains cas, elle ne survient qu'une demi-minute après le début de l'excitation. Souvent même, elle ne survient pas du tout, de sorte que, sur des grenouilles épuisées et fatiguées par des excitations antérieures, les courants électriques les plus forts ne déterminent pas de réactions volontaires.

On peut, ce me semble, expliquer assez simplement pourquoi l'épuisement survient si vite. Reportons-nous, en effet, à ce que nous disions tout à l'heure sur la vibration prolongée du tissu nerveux ganglionnaire quand il répond à une excitation. Une excitation périphérique qui porte sur la cellule nerveuse détermine une réponse qui dure très longtemps. Par conséquent l'appareil se fatigue beaucoup, et s'épuise bien plus que le muscle; car celui-ci répond à l'excitation par une secousse très brève.

Sur la figure 9, on voit combien prolongée est la réponse déterminée par une courte excitation. Par suite de cette longue durée de la réponse, l'appareil nerveux s'épuise, devient inexcitable, et les excitations ultérieures ne peuvent plus déterminer sa réaction. D'ailleurs, sur quelques-unes des figures suivantes, destinées à indiquer d'autres phénomènes, on pourra voir aussi combien est longue la durée des réponses cérébrales à une excitation brève.

D'une manière générale, la réponse est d'autant plus rapide que l'excitation est plus forte. En voici un exemple :

NUMÉRO DE LA BOBINE	RETARD DE LA RÉPONSE	
	Une grenouille non fatiguée.	Quatre grenouilles un peu fatiguées (moyenne).
12	18s	100s
10	3 ,20	82
8	2 ,50	25
6	1 ,25	21
4	1 ,00	12
2	1 ,25	7
0	1 ,25	11

Ces divers phénomènes : intensité de l'excitation, épuisement de l'animal par des excitations antérieures, augmentation de l'excitabilité par des excitations en apparence inefficaces, déterminent la rapidité plus ou moins grande de la réponse. De là la complexité du phénomène, surtout si l'on fait intervenir, comme il convient, la réparation de la fatigue, réparation qui s'observe si l'on met un certain intervalle entre les différentes séries d'excitation.

Il est, je crois, très important de constater que l'appareil nerveux central ne répond pas, comme on pourrait le supposer, d'une manière fantasque et irrégulière. Ses réponses se font au contraire suivant des lois précises qu'on parvient à déterminer, malgré leur très grande complexité.

Si, au lieu d'exciter la périphérie cutanée, on excite un nerf sensible, on aura des mouvements réflexes, mouvements qui seront ou ne seront pas suivis de mouvements volontaires. Dans ce dernier cas, on peut alors mesurer avec précision la durée de l'action cérébrale propre. Cette durée sera exprimée évidemment par la différence du temps qui sépare l'action réflexe simple du mouvement volontaire réactionnel.

On peut ainsi concevoir que, par l'excitation d'un nerf mixte, il y a trois ordres de mouvements dans le muscle qu'il anime : un premier mouvement qui est dû à l'excitation directe du nerf moteur, un second mouvement qui est réflexe, un troisième mouvement qui est volontaire. Ces mouvements sont de plus en plus retardés, en ce sens que, si l'on compte par millièmes de seconde le temps perdu dans le muscle, il faut compter par centièmes de seconde le temps perdu dans la moelle, et par dixièmes de seconde le temps perdu dans le cerveau.

La figure ci-jointe (fig. 10) indique comment la secousse volontaire

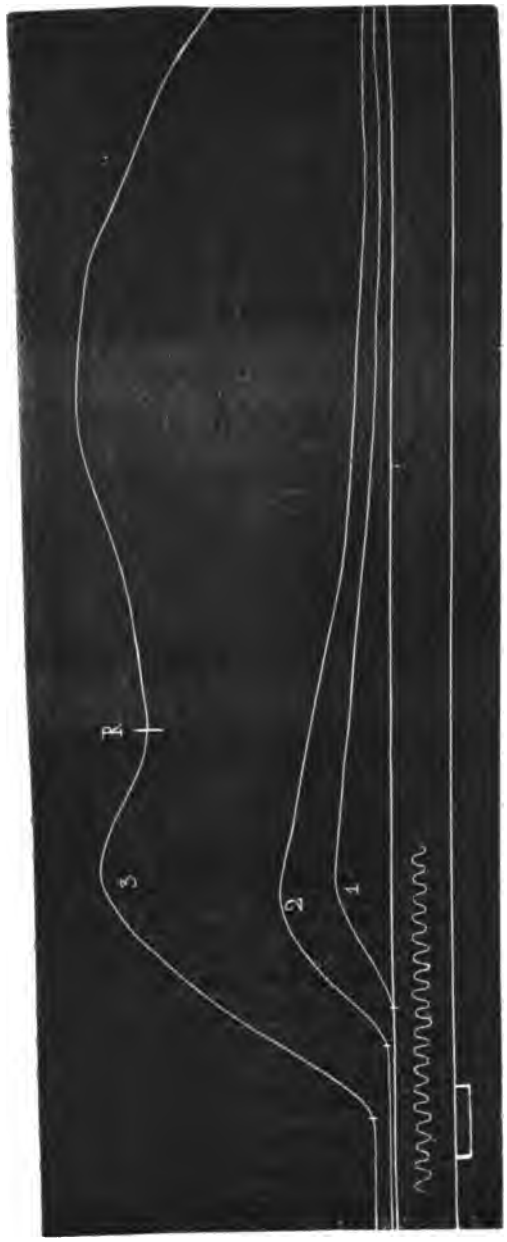


Fig. 10. — *Excitabilité cérébrale.*

Vitesse maximum du cylindre; les oscillations du diapason (placées entre la ligne des signaux et les courbes myographiques) représentent un centième de seconde. — Les trois secousses 1, 2, 3 sont réflexes ; la secousse R, qui succède à la secousse 3, est volontaire. — Dans les secousses 1 et 2, la moelle a répondu uniquement à la rupture, tandis qu'à la 3e excitation, étant devenue plus excitable, elle a répondu à la clôture du courant.

vient se surajouter à la secousse réflexe. Les secousses 1, 2 et 3 sont

trois secousses réflexes. Elles sont de plus en plus hautes et de plus en plus rapides, par suite de l'augmentation d'excitabilité de la moelle ; mais à la troisième excitation et à la troisième secousse réflexe est venue se surajouter, en R, une secousse volontaire, qui est très retardée.

Le même phénomène se trouve aussi représenté sur la figure 11. Au début, il y a secousses réflexes simples avec une augmentation croissante de la tonicité médullaire ; puis, à un moment donné, à la vingtième excitation par exemple, il y a eu en A une contraction volontaire, différente des contractions réflexes qui précédaient.

Un autre fait assez remarquable est démontré par ces expériences : c'est l'action réflexe d'arrêt qu'exercent sur les mouvements volontaires les excitations fortes de la sensibilité.

Si, pendant les grands mouvements de l'animal, on excite par l'électricité une de ses pattes, aussitôt les muscles de la patte opposée se relâcheront. Tout se passe comme s'il y avait une sorte d'interférence dans la moelle entre les excitations qui viennent de la périphérie et celles qui viennent des centres nerveux. Sur les deux figures ci-jointes, on trouvera la démonstration de ce phénomène. On verra que le mouvement s'arrête par le fait d'une excitation forte. On notera aussi, d'une part la durée prolongée de la contraction d'origine ganglionnaire, d'autre part le phénomène de l'addition latente. Sur la figure 12, l'excitation 1 a déterminé une série de mouvements qui ont duré très longtemps. Sur la figure 13, une excitation isolée est restée sans effet. Cette même excitation, répétée deux fois, n'a pas eu d'effet, alors que, répétée cinq fois, elle a déterminé une réponse très accentuée et très prolongée.

Jusqu'ici, nous avons considéré ces mouvements comme volontaires, et tout permet de croire qu'ils le sont en effet, car l'animal est intact ; son appareil cérébral peut réagir et réagit. Toutefois, si l'on enlève les hémisphères cérébraux, on observera des réactions motrices identiques. Cela permet d'affirmer que les mouvements généraux réactionnels de fuite ou de défense sont dus à l'action du bulbe plutôt qu'à celle des hémisphères cérébraux. C'est un fait qui ne laisse pas que d'être assez imprévu, et on peut s'étonner qu'une grenouille fasse des efforts pour s'enfuir, sauter, etc., par la mise en activité de son bulbe, et non de son cerveau.

Que la cause en soit dans le bulbe ou les parties supérieures de l'encéphale, nous ne pouvons assimiler ces mouvements aux actions réflexes. Ils ont, en effet, un caractère de généralisation et d'adaptation à un but qui ne se retrouve pas à un égal degré dans les mouvements réflexes simples.

Je n'insiste pas davantage sur ces expériences, auxquelles je compte donner suite dans un travail ultérieur. Il me suffira de mentionner la conclusion générale qu'on peut en tirer, conclusion qui complète ce que nous disions plus haut du retentissement prolongé de la vibration de la cellule nerveuse : « La fatigue du système nerveux central survient très rapidement, après un tout petit nombre d'excitations fortes. »

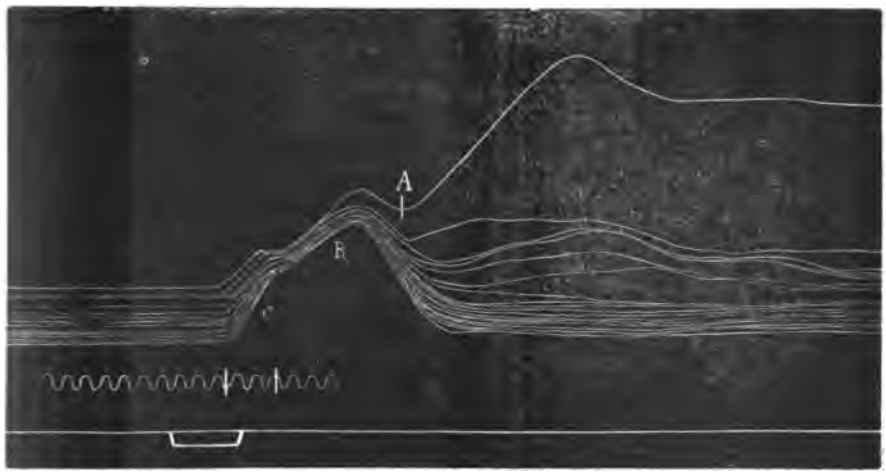


Fig. 11. — *Excitabilité cérébrale.*

Disposition de l'expérience comme aux figures 3 et 4. La tonicité de la moelle va en augmentant depuis la première jusqu'à la dix-huitième secousse. Finalement, vers la vingtième secousse, il y a un mouvement volontaire dont la forme est différente de la semi-constriction qui succède aux secousses réflexes, et qui est due à la tonicité de la moelle.

Rapports de la sensation avec l'excitation. — Comme notre but est seulement de rapporter les faits qui intéressent la physiologie générale, je serai très bref sur cette belle question, traitée d'une manière si savante par un grand nombre de psycho-physiologistes.

Lorsqu'on excite un muscle ou un nerf par des excitations d'intensité croissante, on voit que les contractions sont d'autant plus hautes que l'excitation est plus forte. La hauteur de la secousse croît proportionnellement à l'intensité de l'excitant. Or il n'en est pas ainsi pour les centres nerveux.

Si, au lieu de prendre la contraction musculaire comme mesure de la réaction organique, on prend la sensation, on voit que la sensation croît, non plus comme l'intensité de l'excitation, mais comme

Fig. 12. — *Excitabilité cérébrale.*

En 1, excitation électrique qui, avec un très grand retard, détermine un mouvement prolongé; en 2, on fait agir une nouvelle excitation électrique qui arrête le mouvement. — Le relâchement musculaire a lieu tant que l'électricité agit; mais, dès qu'elle cesse, les mouvements volontaires reprennent. — Vitesse minimum du cylindre.

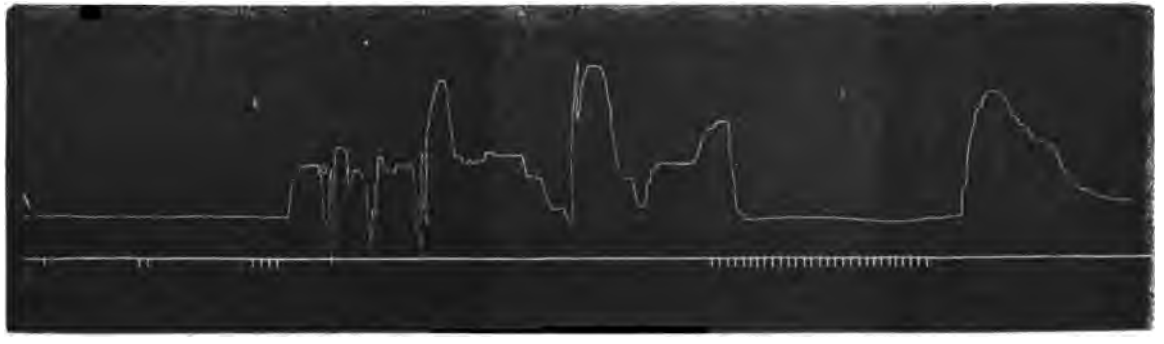


Fig. 13. — *Excitabilité cérébrale.*

Sur cette figure, on voit d'abord l'addition latente, car une excitation n'a rien produit, non plus que deux excitations, tandis que quatre excitations ont déterminé un mouvement. Pendant que ce mouvement, très prolongé, s'exécute, on excite la patte du côté opposé par l'électricité. Il y a relâchement immédiat. Dès que l'électricité cesse, le mouvement de la grenouille recommence. Comme les mouvements ont été inscrits par le myographe direct, on distingue sur le tracé des mouvements de flexion et d'extension de la patte, mouvements qui s'exécutent brusquement, et indiquent que la grenouille a fait une série d'efforts pour s'enfuir. — Vitesse minimum du cylindre.

le logarithme de l'intensité de l'excitation C'est une loi qui a été démontrée par WEBER, FECHNER, etc., et qui, malgré quelques critiques plus ou moins fondées, applicables surtout aux cas extrêmes, est aujourd'hui généralement acceptée.

On peut formuler cette loi d'une manière assez simple, en disant que pour que la sensation croisse suivant cette proportion : 1, 2, 3, 4, 5, etc., il faut que l'excitant croisse en progression géométrique : 1, 2, 4, 8, 16, etc.

On a essayé de prouver que cette loi de proportionnalité est applicable aux muscles et aux nerfs; mais les recherches faites dans ce sens n'ont point abouti encore. Il est donc vraisemblable que c'est une particularité des centres nerveux de ne percevoir que des différences d'excitations croissant en proportion géométrique [1].

J'ai cherché, il y a déjà plusieurs années, en employant les excitations électriques, à établir une relation entre l'excitant électrique et la sensation provoquée. J'ai été amené ainsi à conclure que les relations de l'appareil récepteur des sensations sont soumises aux mêmes lois que les contractions de l'appareil moteur [2].

Ainsi ont pu être démontrées quelques lois très simples, que je me contente de mentionner. Une excitation forte est plus rapidement perçue qu'une excitation faible. Des excitations faibles, lorsqu'elles agissent pendant longtemps sur l'organisme, finissent par émousser la sensibilité au point qu'elles ne sont plus perçues; mais dans ce cas il suffit d'une courte pause pour permettre à la sensibilité de se rétablir. On peut donc admettre que, par une longue série d'excitations égales entre elles et très rapprochées, la sensibilité, s'accroissant d'abord, décroît ensuite très lentement, mais qu'elle peut, après un court repos, revenir rapidement à l'état normal. Ici encore l'analogie est très grande entre l'appareil musculaire et l'appareil nerveux central.

L'étude de la douleur fournit aussi, par le mode de réaction des centres nerveux récepteurs, des notions très intéressantes, qui confirment d'ailleurs tout ce que nous avons dit précédemment. Contentons-nous d'indiquer ce fait remarquable que la sensation douloureuse est bien plus retardée que la perception tactile simple. Il est vraisemblable que la douleur est une vibration de l'appareil sensible, vibration qui est plus intense, plus prolongée, plus retardée que la sensation simple [3]. Signalons aussi la durée extraordinaire de

1. Voyez Wundt, *Grundzüge der psychologischen Physiologie;* Delbœuf, *Revue philosophique*, 1877 et 1879.

2. Thèse inaugurale, *Recherches sur la sensibilité*. Paris, 1877, p. 195.

3. Je renvoie à l'étude détaillée que j'ai faite de ce phénomène au point de vue psycho-physiologique (*Revue philosophique*, 1878).

certaines sensations douloureuses. On n'en saurait donner de meilleur exemple que le retentissement prolongé d'une excitation électrique isolée et très forte. Pendant plusieurs minutes, on ressent une vive douleur, et cependant la durée de l'étincelle électrique est si courte qu'elle ne serait pas appréciable à la conscience, si ses effets sur l'organisme n'étaient bien plus prolongés.

Si l'on compare ces phénomènes à la mémoire, qui conserve les excitations antérieures pendant un temps presque indéfini, on verra qu'il est des transitions insensibles entre la mémoire, très parfaite, des centres nerveux intellectuels, et la mémoire, très imparfaite, des centres nerveux excito-moteurs. Dans l'un ou l'autre cas, il s'agit d'une persistance extrême des excitations extérieures qui toujours provoquent dans l'organisme une vibration prolongée. Il me semble qu'on peut appeler *mémoire élémentaire* cette faculté des centres nerveux de retentir pendant longtemps après une excitation.

Cette mémoire élémentaire, ou cette vibration prolongée — peu importe le nom qu'on lui donnera — paraît être la fonction caractéristique des centres nerveux.

Pour résumer cette étude sommaire, voici, je crois, les conclusions qu'on peut formuler, au point de vue de la physiologie générale, sur l'irritabilité et la réaction du cerveau :

1° La réaction des centres nerveux est plus retardée que celle des autres appareils organiques. Avec l'excitation ganglio-musculaire, le retard est d'environ 0,03. Avec l'excitation directe, le retard est d'environ 0,04; avec l'excitation indirecte (transformation d'une sensation du mouvement), le retard est d'environ 0,15.

2° La vibration des centres nerveux consécutive à une excitation est très prolongée, d'autant plus prolongée que l'excitation est plus forte. Dans quelques cas, la vibration dure plusieurs minutes; on peut appeler mémoire élémentaire cette propriété fondamentale des cellules nerveuses.

3° Par suite de cette vibration prolongée, la fatigue des centres nerveux survient très rapidement et au bout d'un petit nombre d'excitations.

4° Malgré la complexité extrême des actions psychiques, on peut déterminer les lois suivant lesquelles s'exerce la réponse à l'excitation. Par conséquent, les mouvements, en apparence spontanés, ont un caractère de fatalité qui, pour être masqué par la complexité des conditions physiologiques, n'en est pas moins indiscutable.

5° A tous égards, l'appareil cérébral et l'appareil médullaire se comportent de la même manière. Le cerveau et la moelle agissent suivant les mêmes lois. Il est donc extrêmement vraisemblable que

la volonté n'est qu'une variété d'action réflexe [1] : c'est une action réflexe compliquée, qui est dirigée dans tel ou tel sens, non par une organisation anatomique immuable, comme sont les actions réflexes de la moelle, mais par l'ensemble des excitations antérieures (mémoire intellectuelle), qui toutes ont laissé leur trace dans l'intelligence.

CHARLES RICHET.

1. Cette donnée fondamentale, presque banale maintenant, exigerait, pour être bien mise en lumière, de longs développements dans lesquels je ne puis entrer ici.

LA LOGIQUE DE J. STUART MILL

(*Fin* [1]).

III

La logique est une science purement formelle. Elle ne sort pas du domaine de la pensée abstraite. Ayant affaire aux seuls concepts qui ne sont assurément pas des données de l'expérience, elle n'a pas de prise directe sur les phénomènes. Elle ne s'occupe, en dernière analyse, que de l'accord de la pensée avec elle-même : et les conclusions auxquelles elle conduit, si légitimement qu'elles soient obtenues, ne sont pas, directement et par elles-mêmes, valables pour la réalité. Si elles sont subjectivement nécessaires, elles n'ont de valeur objective que celle qu'elles empruntent aux prémisses d'où elles sont tirées, et ces prémisses, le logicien n'a pas à s'en préoccuper. Vraies ou fausses, il les traite de la même manière : elles ne sont pour lui que des hypothèses, et c'est par un acte qui ne relève pas de la logique qu'on les déclare vraies.

Par suite, la vérité logique est autre chose que la vérité réelle, en ce sens du moins qu'il ne suffit pas qu'une assertion soit logiquement irréprochable pour être conforme à la réalité. En d'autres termes, la logique (et c'est la condition de la rigueur de ses procédés) ne nous donne accès que dans un monde de possibles : elle ne pénètre pas dans le monde réel.

C'est ainsi que les anciens logiciens ont compris la logique, et c'est encore ainsi, malgré les efforts de Stuart Mill, qu'il faut la comprendre.

Toutefois, si c'est le droit strict de cette science de s'enfermer dans l'abstraction et d'oublier le réel, il faut convenir qu'elle a souvent abusé de ce droit. A force de n'avoir affaire qu'aux concepts, bien des logiciens se sont mis en opposition avec les choses, et les concepts n'allant guère sans les mots, à force d'être un jeu de concepts, la logique a souvent paru n'être plus qu'un jeu de mots.

1. Voir le numéro précédent.

Il faut avouer surtout que, si tel est l'unique office qu'elle puisse remplir, elle ne mérite pas une heure de peine. Au fond, que demandons-nous à toute science? Qu'elle nous fasse connaître la réalité, les choses telles qu'elles sont; nos idées n'ont de prix à nos yeux que par les choses qu'elles représentent. On peut penser (si l'on entend par ce mot l'élaboration abstraite des concepts) pour penser; cela s'est vu, et peut-être un peu trop souvent. Mais la pensée sérieuse et utile est celle qui mène à la croyance, et la croyance est cet acte de l'esprit qui sort de lui-même, pose les choses comme réelles et existant hors de lui telles qu'il se les représente. La pensée n'est qu'un moyen; la croyance est une fin.

N'est-il donc pas possible, sans retirer à la logique le caractère abstrait que nous venons de lui reconnaître, et sans lequel elle n'est rien, de la rapprocher davantage de la réalité, de l'interpréter de façon à lui donner une portée pratique, de lui donner le rôle et la valeur d'une vraie science, c'est-à-dire de la faire servir en quelque façon à la connaissance du réel?

En fait, la question est résolue depuis longtemps. A chaque instant nous appliquons la logique aux choses de la vie. Nous n'hésitons pas à croire, sur la foi d'un raisonnement juste, que les phénomènes se passeront dans un ordre déterminé. Dans toute science, dans toute méthode, sans excepter la méthode expérimentale, on fait une grande place à la logique. Quelles que soient les railleries dont on a poursuivi certains logiciens, personne n'oserait dire que la logique soit chose inutile. Le logicien lui-même n'oublie pas la réalité autant qu'on le pourrait croire. C'est bientôt fait d'affirmer qu'il n'a pas à se préoccuper de la vérité des prémisses qu'il emploie; en fait, il s'en préoccupe. Il n'y a pas d'hommes qui ne soient que logiciens.

Pour expliquer le passage de la pensée abstraite à la pensée concrète, que l'habitude nous a rendu si familier, on peut dire fort simplement que, les prémisses étant posées comme vraies par un acte de croyance, qui échappe à la compétence comme à la juridiction du logicien, les conclusions légitimement tirées sont du même coup posées aussi comme vraies : la croyance se propage et s'étend des prémisses à la conclusion.

Cette solution pourrait paraître satisfaisante si les concepts qui figurent dans les prémisses étaient de même nature que les existences particulières, les phénomènes concrets sur lesquels porte ordinairement la conclusion. Mais, on l'a vu, il n'en est pas ainsi. Il reste donc à comprendre comment un acte de croyance, valable pour des concepts abstraits, est aussi valable pour des phénomènes

concrets. Ce n'est assurément pas la croyance qui, à elle seule, fait la vérité ou l'erreur d'une assertion : car on sait de reste que la croyance à tous ses degrés peut s'appliquer à l'erreur. La croyance ne fait pas la vérité; elle n'a ou ne doit avoir d'autre ambition que de la constater. Si elle s'étend légitimement de la pensée abstraite à la pensée concrète, il faut qu'il y ait, indépendamment de toute croyance, entre les concepts et les phénomènes, certains liens, certains rapports constants. Différent des phénomènes qu'il représente (si la logique existe), le concept ne doit pas être étranger aux phénomènes, si la logique a une utilité pratique; c'est un point sur lequel il faut s'expliquer.

On peut objecter sans doute que c'est là une question étrangère à l'objet propre de la logique et qui appartient plutôt à la métaphysique. Nous en convenons, et il résulte expressément de ce qui précède que la logique peut être constituée tout entière sans qu'elle soit résolue. Mais on conviendra du moins que le problème métaphysique intéresse très directement le logicien et mérite d'être examiné. En tout cas, il est indispensable de se prononcer si l'on veut juger la logique de Stuart Mill : car cette logique repose tout entière sur une solution de ce problème; sa tendance manifeste est de rapprocher la logique de la réalité sensible et de montrer comment elle peut s'y appliquer.

La logique traditionnelle, telle que nous la trouvons dans le livre de Port-Royal, s'est à la vérité dispensée de l'examiner ; mais c'est peut-être là ce qui fait sa faiblesse et son insuffisance aux yeux des modernes.

Longtemps en effet la logique, dédaignant l'expérience, s'est constituée à l'aide des seules idées, sans se livrer à une enquête sérieuse sur leur nature et leur origine. Les idées venaient on ne sait d'où; on les prenait toutes faites, telles qu'elles sont dans les esprits adultes; on les considérait comme des possessions naturelles de l'esprit. Ainsi la *Logique* de Port-Royal dit bien quelques mots de l'origine des idées ; mais elle passe rapidement sur cette question, et si elle consent à faire une part aux sens, fidèle à l'esprit cartésien, elle insiste surtout sur les concepts que la pensée construit *à priori*. La théorie de la définition ne distingue guère les concepts mathématiques de ces idées générales dont l'origine sensible ne saurait être sérieusement contestée : le syllogisme mathématique, dont les prémisses sont *à priori*, n'est pas distingué du syllogisme empirique, dont les prémisses sont des propositions contingentes. Si l'on nous parle de définitions de *choses*, il faut bien entendre que ces choses sont des idées, les idées du triangle ou du carré par exemple. —

On ne se préoccupait guère des rapports des idées avec la réalité parce que, à vrai dire, on les prenait pour la seule réalité. Chose significative et qui marque bien le changement qui s'est fait dans les esprits, ce qu'on nommait au moyen âge *réalisme* est précisément ce qu'on nomme aujourd'hui *idéalisme*, et peut-être, parmi les idéalistes les plus déterminés d'aujourd'hui, n'en trouverait-on pas un qui osât pousser aussi loin que les réalistes d'autrefois le dédain de la réalité sensible.

Il est vrai que la question de l'origine des idées n'appartient pas en propre à la logique : elle lui est extérieure ou antérieure; c'est le droit strict du logicien d'envisager les concepts une fois formés, de quelque manière qu'ils se soient formés. Cependant, à y regarder de près, la logique n'est pas une science entièrement indépendante : il faut, pour qu'elle soit solidement établie, que la question de l'origine des idées soit résolue, au moins à titre de prolégomènes. En fait, tout logicien a une opinion sur cette question, fût-ce une pensée de derrière la tête, et de cette opinion dépend la conception qu'il se fait de la logique. Négliger cette question, prendre les idées toutes faites, telles qu'elles sont dans l'esprit, confondre celles qu'il construit entièrement *à priori* (s'il y en a de telles) et celles qui lui sont au moins suggérées par l'expérience, c'est se priver du moyen de distinguer sûrement celles qui sont bien formées de celles qui sont fausses ; les mettre toutes sur le même pied, sans se soucier de leur provenance, sans leur demander leurs titres, c'est-à-dire sans les confronter avec les faits, c'est s'enfermer dans un monde artificiel où l'esprit ne pourra que travailler à vide et se consumera en stériles efforts. C'est précisément parce qu'elle a coupé ses communications avec le monde réel et s'est confinée dans un orgueilleux isolement que l'ancienne logique a été convaincue d'impuissance et qu'elle est tombée dans un juste discrédit. La logique est bien libre de se constituer dans l'abstraction pure, et elle ne cesse pas pour cela, au point de vue formel, d'être rigoureuse; mais elle est inutile, si elle n'a pas réglé ses concepts sur la réalité, et, comme une horloge sans balancier, elle joue follement.

A cette conception de la logique, Stuart Mill, se portant à l'extrême opposé, veut en substituer une toute différente : il remplace les idées par les faits et attribue aux choses, ou du moins aux sensations, le rôle dont on avait si longtemps investi les idées. Mais, on vient de le voir, il s'embarrasse dans des difficultés inextricables et, sous prétexte de sauver la logique, la ruine.

Cependant, si ces deux manières de concevoir la logique sont radicalement insuffisantes, la logique existe. On ne peut dire que ce soit

une science vaine, celle qu'Aristote a fondée, que tant de siècles ont cultivée et appliquée. Il est aisé de la railler ; mais il serait encore plus aisé de montrer que ceux qui la tournent en dérision sont, à l'occasion, les premiers à invoquer ses principes et à se réclamer de son autorité. Quel savant oserait dire que la logique n'est rien et qu'on peut la mépriser impunément? Il est vrai qu'on se contente souvent d'invoquer la logique sans savoir exactement ce qu'elle est : on en a le sentiment plutôt que la connaissance distincte ; mais cela suffit pour montrer qu'elle existe et qu'elle est, au fond, la moins contestée de toutes les sciences. Les logiciens, si différents que soient leurs points de départ, sont d'accord sur les applications : les auteurs de Port-Royal et Stuart Mill se donnent ici la main. Il est donc probable que les uns et l'autre ont mal reconnu les fondements de leur science.

A y regarder de près, on voit qu'aucune des deux théories n'est entièrement fidèle à son principe ; c'est cette infidélité même qui y introduit ce qu'elles ont de solide et les met en harmonie entre elles et avec le sens commun.

La *Logique* de Port-Royal n'a affaire qu'aux idées et semble négliger tout mode de connaissance qui n'est pas l'entendement ; mais elle fait à l'expérience sa part, sans le savoir ou au moins sans le dire. La théorie de la définition et celle de la division sont comme les portes basses par où l'expérience se glisse sans être reconnue. Les chapitres où sont traitées ces questions, sont placés à la fin de la seconde partie, sans qu'on aperçoive aucun lien logique entre eux et ce qui les précède. En réalité, les genres qui semblent connus *à priori* sont des souvenirs des faits ; une expérience vague les a formés ; le langage les a fixés ; le travail de plusieurs générations successives les a peu à peu rectifiés et mis en harmonie avec les choses, à mesure que l'observation en découvrait les inexactitudes. Une fois achevés, on oublie leur origine et on prend ces points d'arrivée de la pensée pour des points de départ ; mais la pensée n'est possible et en fin de compte n'a d'utilité que grâce au contenu des idées qui est emprunté aux faits. Cette science, si dédaigneuse qu'elle soit de la réalité sensible, plonge par ses racines dans l'expérience ; si bientôt elle s'épuise, c'est précisément parce qu'elle est infidèle à son origine, comme une plante qui voudrait vivre hors du sol qui l'a vue naître.

De son côté, la logique *réelle*, malgré ses efforts, ne peut s'en tenir aux seuls faits. On a vu comment Stuart Mill, à son corps défendant, fait intervenir la considération de l'universel, sinon comme facteur essentiel, du moins à titre de garantie. Introduit comme à la dérobée

dans la doctrine pour justifier le raisonnement légal et scientifique, l'universel n'en sort plus ; le syllogisme repose sur un principe qui, au fond, ne diffère pas de celui de l'ancienne logique ; c'est ce qui permet de donner aux faits la consistance nécessaire pour former une science.

On le voit, la distinction introduite par Mill entre la logique de la conséquence et la logique de la vérité n'est pas rigoureuse. La logique de la conséquence par la force des choses finit par être une logique de la vérité ; car on a beau ne parler que des idées, c'est des choses mêmes que part la logique, et c'est aux choses qu'elle revient. De même, la logique de la vérité est une logique de la conséquence; car, si vraiment elle reposait uniquement sur les choses et sur les faits, elle ne pourrait connaître la vérité qu'au moment où elle est donnée dans l'expérience; elle devrait renoncer à toute prévision de l'avenir, et par conséquent ne serait plus une science. Dès l'instant qu'il est invoqué comme preuve, un fait n'est plus une chose extérieure à l'esprit et indépendante ; il n'a la valeur et la fonction de preuve que par l'acte de l'esprit qui l'envisage comme tel ; c'est, en un mot, une idée qui garantit d'autres idées.

En fait, on le voit, les systèmes de logique n'ont pu se constituer qu'en conciliant sans le savoir les deux points de vue que nous avons distingués et qui semblent opposés. En droit, il reste à faire voir que cette conciliation est logique et nécessaire.

La logique, suivant l'excellente définition de Stuart Mill, est la science de la preuve. Il s'agit pour elle de montrer à quelles conditions la connaissance passée, en quelque ordre de sciences que ce soit et de quelque manière qu'elle ait été acquise, peut servir de garantie à la connaissance future ; avec ce qu'il sait, l'esprit veut atteindre ce qu'il ne sait pas encore, c'est-à-dire devancer l'expérience ou même la remplacer lorsqu'elle n'est pas possible. Par suite, c'est toujours à la réalité extérieure, aux choses ou aux faits que la logique a affaire ; car il n'est pas de science, si l'on excepte la métaphysique, et encore pourrait-on faire des réserves sur ce point qui aient un autre objet. Savoir, c'est toujours prédire ; et on ne prédit que des événements ou des phénomènes. On a pu quelquefois, en considérant le caractère idéal des mathématiques, dire qu'elles reposent sur des hypothèses. Qui doutera sérieusement cependant que les mathématiques aient une application légitime à la réalité? Elles ne nous intéressent qu'à cette condition, et elles n'ont jamais manqué de la remplir. Hypothétiques ou non dans leur origine, elles sont en fin de compte d'accord avec la nature. Il en est de même de la logique.

Seulement les faits pris en eux-mêmes ne peuvent pas être objets de science : c'est une vérité devenue banale depuis Socrate et Aristote. Les faits sont fugitifs et mobiles, et la science cherche ce qui est permanent et inébranlable ; une fois pour toutes, Héraclite a montré la fuite éternelle des choses.

Pour résoudre cette antinomie apparente : connaître comme permanent ce qui est essentiellement instable, l'esprit n'a pas d'autre biais que de substituer aux faits des symboles qui leur correspondent exactement, et d'un autre côté participent de la nature de la science, c'est-à-dire soient universels. Tel est le rôle des concepts. Dans un corps vivant, les aliments ne sont assimilés qu'après avoir été élaborés et transformés ; de même la pensée ne peut se rendre maîtresse de la réalité qu'après l'avoir modifiée et appropriée à sa nature. Les concepts sont les *signes*, non les *images* des choses. M. Spencer a bien raison de dire que, dans la réalité, la mortalité de Socrate n'est pas la même que celle des autres hommes. Mais aussi n'est-ce pas à la réalité que l'esprit à affaire, mais à l'impression que la réalité a laissée en lui, ou plutôt au type qu'il a dégagé d'une foule d'impressions semblables : et ce type est sa chose. Il ne lui est pas donné comme une sensation ; il le fait parce qu'il le pense. Sans doute, après qu'il a éliminé les éléments accidentels, il faut encore qu'il conserve des images concrètes pour avoir prise sur son concept ; mais il n'évoque ces images que pour mieux voir l'ordre, le plan ou le dessin suivant lequel elles sont rangées, et c'est désormais à ce dessin seul, à ce monogramme idéal qu'il sera attentif. Ce qu'il considérera, ce sont moins les choses réunies que le lien qui les maintient, la forme qui les enveloppe. Cette forme, souvent niée parce qu'elle n'est pas sensible, toujours présente parce que l'entendement la réclame, sera le véritable instrument de la preuve.

En d'autres termes, le concept est ce que l'esprit substitue aux choses sensibles pour les rendre intelligibles; c'est un équivalent, un symbole. L'esprit est comme le commerçant qui, pour rendre ses opérations plus faciles, remplace par des billets le lourd métal de la monnaie : les concepts sont le papier-monnaie de la pensée.

Cette substitution n'est-elle pas dangereuse? Bien des philosophes l'ont pensé ; il leur semble que tout est perdu si l'on quitte un seul instant le terrain solide de la réalité. Mais ils ne prennent pas garde que la réalité sensible n'est pas un terrain solide ; c'est au contraire un sable mouvant; c'est justement pour prendre pied sur un sol fixé qu'il faut substituer aux phénomènes les concepts, Tant qu'il n'y a rien d'universel, il est clair que la science ne peut commencer; or l'universel n'est pas donné dans l'expérience, l'esprit ne les trouve

qu'en lui ; il doit le prêter à la science pour faire la science. Voilà pourquoi le sujet substitue ici à l'objet ses propres créations, sous cette réserve que ces créations sont formées d'après les règles et les indications que fournit l'expérience.

Au surplus, ce n'est pas la seule fois que nous voyions des choses remplacées par des équivalents qui leur sont hétérogènes. Les mots ne sont pas non plus semblables aux choses qu'ils signifient, et les sensations sont bien différentes des mouvements qu'elles représentent. Le mathématicien, lui aussi, n'hésite pas à remplacer les figures que l'expérience lui présente par des constructions idéales qui sont des symboles de la réalité. Cependant l'expérience confirme toujours, au moins avec une approximation suffisante, les audaces de la raison. La logique fait précisément la même chose : elle est la mathématique de la qualité.

Mais du moins les concepts sont-ils des équivalents exacts et fidèles des phénomènes qu'ils représentent ? Grave et difficile problème ! Il semble bien qu'en raison même de l'hétérogénéité du concept et du phénomène, de l'intelligible et du sensible, il doit y avoir toujours quelque différence ou quelque inégalité ; une traduction ne reproduit jamais entièrement l'original. En fait, c'est ce que presque tous les philosophes ont admis. On peut croire que l'infériorité est du côté du concept et dire qu'il n'est qu'une forme appauvrie de la réalité, un cadre vide, un simple décalque. On peut admettre au contraire que c'est la réalité sensible qui reste au-dessous du concept et s'en rapproche sans l'atteindre ; c'est ainsi que, suivant Aristote, la matière ne se soumet pas à la forme sans résistance et ne la subit pas sans l'altérer [1]. Mais, quoi qu'il en soit, il suffit, sans parler d'une identité chimérique, qu'il y ait entre le concept et les phénomènes une équivalence telle que la réalité nous offre toujours donnés ensemble les principaux éléments que le concept réunit. Cela revient à dire que la science ne représente pas toute la réalité, que l'abstrait n'égale jamais pleinement le concret ; mais qui l'a jamais nié ? On accorde bien qu'il n'y a point dans le monde de lignes aussi droites ou de points aussi inétendus que ceux dont nous parlent les mathématiciens ; les mathématiques en sont-elles moins vraies ?

Enfin il faut reconnaître que, dans la pratique, cette substitution des idées aux faits ne va pas sans péril. Il nous arrive souvent, par des généralisations hâtives ou des inductions précipitées, de former

1. Voy. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Dritte Auflage, t. III, p. 427. Leipzig, Fues, 1879.

des concepts qui ne correspondent à rien de réel. Toutes les erreurs peut-être viennent de là. Mais toutes les vérités viennent aussi de ce que nous pensons par concepts. C'est affaire à nous de veiller à ce que nos concepts traduisent si fidèlement en langage intellectuel la liaison des faits qu'on puisse toujours faire l'opération inverse et les traduire en langage d'expérience. Un bon concept est celui qui, à toute réquisition, peut être remplacé par des faits réels, comme on change un bon billet contre des espèces sonnantes.

Ainsi, remplacer les phénomènes par les concepts, mais sans oublier que ces concepts représentent les phénomènes et n'en sont que l'expression en un autre langage : voilà les conditions essentielles de la logique. Les concepts ne sont pas suivant l'expression de *Mill*, « des universaux indépendants des objets particuliers », mais ils ne sont pas non plus de simples noms.

Ce n'est pas autrement, remarquons-le en passant, qu'Aristote concevait le rôle de l'universel. Lorsque les logiciens considéraient les idées comme des entités sans lien avec le monde sensible, ils s'inspiraient de Platon, mais ils méconnaissaient l'esprit du fondateur de la logique. Aristote reproche sans cesse à Platon d'avoir séparé la forme de la matière, l'intelligible du sensible; c'est dans la sensation et dans l'expérience qu'il faut, suivant lui, chercher la vérité. Si la sensation et l'expérience ne suffisent pas à fonder la science, parce qu'il n'y a de science que du général, elles en sont du moins la condition indispensable : « la sensation ne donne pas la science [1]; » mais « il n'y a point de science sans la sensation [2]. » Il décrit l'expérience en termes que ne désavouerait pas Stuart Mill [3], et, comme Mill aussi, il déclare qu'on ne pense pas sans image [4].

Sans doute, il ne s'en tient pas là. Parti de la sensation, l'esprit doit s'élever jusqu'au concept, à la forme, qui est une réalité, une substance : ce qui est premier pour la connaissance est le dernier

1. Οὐδὲ δι ἰαίσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέτινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθάι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν· τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ'οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φανερὸν ὅτι οὐδ θ'ἐπίστασθαι δι 'αἰσθήσεως ἔστιν. (*An. post.*, I, 31.)

2. Οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἄν μάθοι οὐδὲ ξυνείη·ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. (*De an.*, III, 8, 432, 9, 2.) — Οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.) *De sensu*, c. 6, 445, b. 16.

3. Γίγνεται ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν.... ἀποβαίνει δ'ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.... (*Métaph.*, I, 1, 980, b, 28.)

4. Οὐδὲ ποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. *De anim.*, 431, *a*, 14. — Cf. *De mem.*, 1, 449, *b*, 30.

dans la réalité [1], et la forme, connue après la matière, existe avant elle, et plus qu'elle. En fin de compte, Aristote, comme l'a montré Ed. Zeller [2], est d'accord avec Platon sur le fond des choses, et on peut dire également qu'il renverse la doctrine de son maître et qu'il la complète. Il est vrai aussi qu'il est malaisé de concilier ses affirmations lorsqu'il dit que l'universel n'est jamais réel, et que pourtant la science, qui cherche l'universel, a pour objet le réel [3]; on ne sait pas bien non plus comment, si la forme est l'universel, elle peut être en même temps la substance [4]. Mais, quel que soit sur ce point le fond de sa pensée, il est certain que c'est de l'expérience qu'il fait sortir les concepts, et que, s'ils sont pour lui autre chose que la réalité sensible, ils expriment du moins cette réalité et ne lui sont point étrangers. On voit bien l'importance qu'il attache aux données des sens à la manière dont il néglige les objections dirigées contre la perception par Parménide et Démocrite [5].

La formation des concepts est la première opération que suppose la logique, le premier stade de la pensée logique; mais nous ne sommes encore ici qu'au seuil de la logique. Si intimement que les destinées de la logique soient liées à la solution de cette question, c'est au psychologue ou au métaphysicien qu'il appartient de la résoudre. Il ne s'agit jusqu'ici que de généralisations ou d'inductions; et tant que dure l'induction, la vraie logique n'a pas commencé.

Mais, une fois en possession des concepts, l'esprit les combine, les

1. *Anal. post.* I, 2, 71, *b*, 33. — *Phys.*, I, 1, 184, *a*, 16.

2. *Die Philosophie der Griechen*, Dritte Auflage (Leipzig, Fues, 1879), zweiter Theil, zweite Abtheilung, p. 169, 798, etc. — Voici comment Zeller exprime la différence du point de vue de Platon et de celui d'Aristote sur la question qui nous occupe : « Während Plato dadurch zur Idee hinführen will, dass er den Blick von der Erscheinungswelt abkehrt, in der seiner Meinung nach höchstens eine Abspieglung der Idee, nicht diese selbst, angeschaut wird, so besteht nach aristotelicher Ansicht die Erhebung zum Wissen vielmehr darin, dass wir zum Allgemeinen der Erscheinung als solcher vordringen; oder sofern beide die Abstraktion vom unmittelbar Gegebenen und die Reflexion auf das ihm zu Grunde liegende Allgemeine verlangen, so ist doch das Verhältniss dieser Elemente hier und dort ein verschiedenes : bei dem einen ist die Abstraktion vom Gegebenen das erste, und nur unter Voraussetzung dieser Abstraktion hält er ein Erkennen des allgemeinen Wesens für möglich, bei dem Andern ist die Richtung auf das gemeinsame Wesen des empirisch Gegebenen das erste, und nur eine nothwendige Folge davon ist es, das von sinnlich Einzelnen abstrahirt wird (p. 200).

3. Aristote signale lui-même cette difficulté. *Métaph.*, III, 4. Voy. Zeller, *op. cit.*, p. 309.

4. Εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.... λέγω δ'οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. (*Métaph.*, VII, 1032, *b*, 1, 14.) Voy. Zeller, p. 344.

5. Αἱ αἰσθήσεις ἀληθεῖς ἀιεὶ. (*De an.*, III, 3, 428, *a* 11.) — Οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστὶν... (*Métaph.*, IV, 5, 1010, *b*, 2.) Voy. Zeller, p. 201.

compare, les sépare, les dissocie. Découvrant entre eux des ressemblances ou des identités partielles, il établit toutes sortes de rapprochements qui sont la matière des jugements. Ici, il règne sans partage; ou, s'il obéit à une loi, c'est seulement à la loi essentielle de toute pensée, le principe de contradiction. Il ne relève plus, du moins directement, de l'expérience : il travaille pour son propre compte, sur des données qui sont bien à lui. Voilà le domaine propre de la logique formelle. La vraie logique ne commence que quand l'esprit s'est entièrement affranchi de la réalité sensible, de même qu'il n'y a de vraie morale, suivant Kant, que quand tous les motifs empiriques ont été écartés.

Si les données de la logique sont des concepts correspondant à la réalité, il n'y a pas à craindre que l'esprit, en les rapprochant d'après la loi d'identité, se mette en opposition avec les faits : car la nature apparemment obéit à cette loi, comme l'esprit lui-même. On peut bien concevoir que les opérations par lesquelles la pensée se représente le monde ne correspondent pas trait pour trait aux combinaisons réelles qui se font, pas plus que les éléments dont elle se sert ne sont les copies des phénomènes. Les philosophes qui ont le moins séparé l'esprit et les choses, la pensée et le monde, Descartes et Spinoza, ne vont pas jusqu'à prétendre que notre science soit toujours exactement conforme à la logique de la nature. Descartes, faute de connaître l'ordre réel des choses, nous recommande « de supposer de l'ordre entre les objets qui ne se précèdent point naturellement [1] »; pourvu que la déduction soit rigoureuse, la science ne perdra rien de sa valeur. Spinoza répète bien à plusieurs reprises que « l'ordre et la connexion des *idées* est le même que l'ordre et la connexion des choses [2] »; mais notre science peut atteindre la vérité sans correspondre exactement à l'ordre des choses : « Par exemple, pour concevoir la formation d'un globe, je conçois à mon gré une cause quelconque, savoir un demi-cercle tournant autour de son centre et engendrant ainsi un globe; sans aucun doute, c'est là une idée vraie, et, quoique nous sachions que dans la nature aucun globe n'a été produit de cette façon, cependant cette perception est vraie, et nous avons conçu une manière très facile de former un globe [3]. »

Quoi qu'il en soit, il est certain que cette opération réussit en logique comme en mathématiques, au moins avec une approximation suffisante. Il n'y a pas d'exemple de déduction régulièrement faite à l'aide de prémisses vraies qui se soit trouvée démentie par l'expé-

1. *Méth.* II.
2. *Eth.*, p. 7, partie II.
3. *De emendatione intellectus*, trad. Saisset, p. 326.

rience. Finalement, les mêmes rapports existent, *mutatis mutandis*, entre les idées extraites des choses et les choses elles-mêmes : et on peut en sécurité affirmer des unes ce qu'on a reconnu être vrai des autres. Après avoir exprimé les phénomènes par des idées, et travaillé sur les idées ainsi obtenues, l'esprit peut, à la fin, traduire de nouveau les idées en phénomènes, comme on rend aux chiffres, après la solution d'un problème, leur valeur concrète qu'on avait momentanément écartée : il ferme ainsi le cycle de ses opérations logiques, et parti de la réalité sensible, il y revient.

Stuart Mill a bien vu qu'en fait la pensée logique se rapporte toujours à la réalité, et que la logique, comme toute science, n'a d'intérêt, en fin de compte, que par ce qu'elle peut nous apprendre de cette réalité ; c'est pourquoi il a voulu substituer une logique de la vérité à la logique purement abstraite de la conséquence. Comme il a trouvé la croyance également au point de départ de la pensée, quand il s'agit uniquement des phénomènes, et au point d'arrivée, quand l'esprit applique aux choses ses conclusions, et comme c'est la croyance qui, en s'ajoutant aux représentations, en fait pour nous des réalités, il a cru que l'esprit ne cesse pas un seul instant de raisonner sur les choses. C'est cet élément, étranger à la pensée proprement dite, qui lui a dissimulé la véritable nature de la pensée. Il n'a pas vu que, la croyance restant partout la même, son objet change, et qu'après avoir porté sur des faits elle porte sur des idées pour revenir aux faits ; il n'a pas vu que la logique de la vérité n'arrive à la vérité que parce qu'elle est la logique de la conséquence. Son principal tort est de ne s'être pas souvenu lui-même de ce que pourtant il répète souvent : c'est au métaphysicien seulement, non au logicien qu'il appartient de s'occuper de la croyance.

On reprochera peut-être à la théorie qui vient d'être exposée d'introduire dans la logique des éléments et des considérations qui lui sont étrangères, et de ne la réconcilier avec la science et la réalité qu'en la dénaturant. Un tel reproche ne serait pas fondé. Le domaine de la logique est nettement circonscrit; elle a affaire uniquement aux concepts; elle est en elle-même purement subjective et abtraite: elle demeure intégralement telle que les anciens logiciens l'ont connue. Mais la logique n'est pas seulement un exercice d'école (on l'a trop considérée comme telle); sans perdre son caractère propre et ses principes, elle peut descendre de la sphère abstraite ou on l'a trop confinée: elle peut se mêler aux opérations actives et concrètes de l'esprit, elle prend part à sa vie. Dès lors il n'est pas interdit de chercher ses points d'attache avec la réalité, de montrer comment elle s'en éloigne, pour y revenir ensuite. Au fond, c'est

bien ce que Stuart Mill a voulu faire : mais il l'a mal fait. C'est à lui seul qu'on peut adresser le reproche d'avoir dénaturé la logique en y introduisant des éléments étrangers.

IV

Il ne suffit pas de maintenir l'ancienne définition de la logique contre la théorie de Stuart Mill : il faut encore répondre aux objections de ce philosophe contre cette conception. La principale est celle qui ne voit dans le syllogisme qu'une pétition de principe.

Tout le monde accorde qu'on peut formuler la majeure : *tous les hommes sont mortels*, sans avoir égard à la conclusion : *le duc de Wellington est mortel*. Mais, et c'est là toute l'objection de Mill, la majeure, prise en elle-même, abstraction faite de celui qui l'affirme, n'est vraie que si la conclusion l'est aussi; et, comme le raisonnement n'est rigoureux que si elle est vraie, il n'est rigoureux que s'il y a une pétition de principe.

Cette objection est sans réplique si l'on se place au point de vue de Stuart Mill, c'est-à-dire si l'on considère la logique comme portant, non sur des idées, mais sur des choses. Si le fondement de la vérité de la majeure, ce sont uniquement les faits, et si cette majeure est universelle, comme l'universalité ne vient pas de l'esprit, il faut bien qu'elle soit dans les choses, c'est-à-dire que la proposition représente tous les faits réels, sans exception, y compris celui qu'il s'agit de prouver. Seulement on peut reprocher à Mill d'avoir confondu deux choses fort distinctes et d'avoir introduit dans la logique de la conséquence, ainsi qu'il l'appelle, des considérations qui ne sont légitimes que dans la logique de la vérité. C'est lui qui introduit dans la place cet ennemi, qu'il ne parvient ensuite à chasser qu'en sacrifiant la place elle-même[1].

1. Dans l'article qu'il a publié sur *la valeur du syllogisme* (*Revue philos.*, août 1881), et qui est plein de vues ingénieuses et d'exemples heureusement choisis, M. P. Janet, en même temps qu'il réfute solidement la théorie de Mill sur le syllogisme, examine la question de savoir si le syllogisme enferme une pétition de principe. Suivant lui, la raison pour laquelle on ne peut adresser ce reproche au syllogisme, c'est que la conclusion n'est pas contenue dans la majeure seulement, mais à la fois dans la majeure et dans la mineure : c'est de la réunion des prémisses que jaillit en quelque sorte la conclusion. Par suite, il va de soi qu'on peut affirmer la majeure sans songer à la conclusion.

Rien de plus juste assurément : et une théorie complète du syllogisme doit tenir compte de cette très exacte observation. Mais Stuart Mill, au point de vue particulier où il se place, aurait, à ce qu'il nous semble, trouvé une réponse

Il serait intéressant d'abord de savoir comment, dans la doctrine de Mill, la proposition générale peut, comme il le soutient, servir de garantie à l'inférence, si elle-même n'est vraie qu'en même temps et de la même manière que la conclusion. Il est vrai que Mill atténue la portée de ce mot garantie; c'est la même chose, dit-il, d'inférer que le duc de Wellington est mortel ou que tous les hommes sont mortels; mais l'affirmation d'une proposition universelle demande plus de précaution et d'attention. Cependant, de deux choses l'une : ou la proposition générale n'ajoute rien à la proposition particulière, et elle ne fait que la répéter sous une autre forme : et si elle lui est identique peut-elle en être la garantie, une garantie, au dire de Mill, indispensable pour le raisonnement scientifique? ou elle ajoute quelque chose, et alors n'est-ce pas rétablir d'une main la pétition de principe qu'on a retirée de l'autre?

Si au contraire le syllogisme est fait de concepts, si la proposition *tous les hommes sont mortels* (et on l'énoncerait bien plus correctement en disant : *tout homme est mortel;* l'autre formule, trop sou-

à l'objection de M. P. Janet. « Je puis, dit M. Janet, penser à la classe sans penser expressément à tels ou tels individus ou espèces contenues dans la classe ; je prends la notion générique dans la totalité sans penser aux applications indéfinies qui peuvent être faites *in concreto* de ce type générique. »

Il est bien vrai que Mill semble parfois nous contester le droit de parler de ce qui est implicitement contenu dans une notion. Outre les passages invoqués par M. Janet, nous avons cité les termes vraiment sophistiques par lesquels il formule cette objection dans la *Philosophie de Hamilton*. Cependant sa thèse, sur le point spécial qui nous occupe, nous semble être différente : il s'agit moins (si nous ne nous trompons) de ce qui *est pensé* que de ce qui *est* ou, ce qui revient au même pour Mill, de ce qui *est affirmé*. Ainsi il admet bien que nous pouvons penser que tous les hommes sont mortels sans penser au duc de Wellington ; mais il nie que cette proposition, prise en elle-même, *soit vraie*, si le duc de Wellington n'est pas mortel. Et, si elle n'est pas vraie (que nous le sachions ou non) il n'y a plus de syllogisme. En un mot, la proposition générale n'ayant sa valeur que si la proposition particulière est vraie, si elle intervient, fût-ce pour une partie, dans le raisonnement, il y aura *pro tanto* une pétition de principe.

Au reste, ce n'est pas une supposition que nous prêtons à Mill. La solution que développe M. Janet a été déjà, comme il le rappelle, proposée par M. de Morgan, et Mill a répondu : « Puisque, par la supposition, on a affirmé que l'individu nouveau, qu'on s'en soit assuré ou non, possède les marques (indiquées par la majeure), en affirmant la prémisse majeure, on a affirmé qu'il est mortel. Maintenant, ma thèse est que cette assertion ne peut pas être une partie de l'argument. Ce ne peut pas être une condition nécessaire du raisonnement de commencer par une assertion qui servira ensuite à prouver une partie d'elle-même. » (*Log.*, p. 235, t. I.) Et ailleurs : « Je n'entends pas soutenir cette absurdité que nous devrions avoir connu actuellement et eu en vue chaque homme individuel passé, présent ou futur, avant d'affirmer que tous les hommes sont mortels. Je ne dis pas qu'une personne qui, avant la naissance du duc de Wellington, affirmait que tous les hommes sont mortels, *savait* que le duc de Wellington était mortel; mais je dis qu'elle l'*affirmait*,

vent et légèrement adoptée, semble donner raison à Mill) veut simplement dire que l'idée d'hommes est comprise dans l'idée de mortels, toute pétition de principe disparaît. Non seulement la proposition *le duc de Wellington est mortel* n'a pas servi à former cette majeure, mais le fait même de la mortalité de ce duc est tout à fait étranger à la relation que l'esprit a établie entre ses concepts. C'est à ses risques et périls qu'il établit cette relation; c'est comme une convention qu'il fait avec lui-même; et, si en la faisant il a bien l'arrière-pensée qu'elle représente une loi des choses, il n'affirme rien que des concepts qu'il a formés. Qu'il ait tort ou raison de s'arroger ce droit, peu importe; le fait est qu'il se l'arroge. Il doit s'efforcer de régler les symboles qu'il construit sur le modèle de ce qu'il a vu; mais il n'abdique pas son indépendance. On ne le voit que trop par les faux raisonnements auxquels il s'arrête souvent et qui ont pour lui la même autorité que les vrais.

Insistera-t-on en disant que si la majeure, de quelque manière qu'elle soit formée, est vraiment vraie, c'est à condition qu'elle repré-

et je demande qu'on explique ce paralogisme évident d'apporter en preuve de la mortalité du duc de Wellington une assertion générale qui la présuppose. » (*Ibid.*, p. 207.)

Mill, on le voit, se place toujours au point de vue de ce qu'il appelle la logique de la vérité; il est toujours préoccupé de la vérité objective des propositions : c'est un souci que les anciens logiciens ne connaissaient pas. Or la proposition générale n'étant pour lui que le résumé des faits, elle ne peut être vraie que si tous les faits qu'elle résume, sans exception, sont vrais. Si on lui accorde sa théorie des noms et des propositions, comme la plupart de ses adversaires ont paru le faire, expressément ou non, ses objections contre le syllogisme sont irréfutables.

Mais, et c'est ce que nous avons essayé de montrer dans ce travail, elles ne sont irréfutables que dans son système ; elles ne le sont plus pour la logique traditionnelle, qu'il a indûment combattue au nom de principes qu'elle n'avoue pas. Les concepts sont autre chose que les phénomènes : et la vérité des propositions générales ne dépend pas uniquement des faits à propos desquels elles ont été formulées. L'esprit y met quelque chose de lui : il dépasse l'expérience en la transformant. Ou plutôt, lorsque grâce à l'expérience il est parvenu à la science, son rôle change. Une fois en possession des lois de la nature, il se place au cœur des choses : les phénomènes lui apparaissent comme dépendant des lois qui les gouvernent ; il les voit non plus comme celui qui les constate, mais comme celui qui les produirait ; il les voit selon l'ordre de l'existence, et non plus selon l'ordre de la connaissance ; d'esclave qu'il était vis-à-vis de la nature, suivant un mot, célèbre de Bacon, il est devenu maître : c'est la science qui l'a affranchi. Dès lors, si c'est parce que Socrate, le duc de Wellington, tant d'autres, sont morts, qu'il a appris à enfermer l'idée d'homme dans l'idée de mortel, c'est parce que tout homme est mortel qu'il peut désormais prédire la mortalité de tel ou tel individu.

A cette condition seule, il n'y aura plus de pétition de principe. Si l'on refuse d'accepter cette théorie conceptualiste, il faut, croyons-nous, non seulement reconnaître que Mill a raison, mais même aller jusqu'au syllogisme à quatre termes de M. H. Spencer.

sente des liaisons réelles entre les faits? Quand nous invoquons cette majeure dans un raisonnement, dira-t-on, nous pensons non à nos idées, mais aux choses; nous ne voulons pas dire que l'idée d'homme convient à l'idée de mortel, mais que les hommes sont réellement mortels.

Sans doute il faut reconnaître qu'à chaque pas du raisonnement, comme dans la conclusion, c'est la réalité concrète que nous voulons atteindre à travers les idées. Mais, comme on l'a vu plus haut, il faut distinguer l'opération logique proprement dite et l'acte de croyance qui naturellement accompagne chacune de nos idées au moment où elles se produisent. En rapprochant deux idées, nous sommes toujours portés à affirmer la réalité de leurs objets; la croyance accompagne toujours au fur et à mesure qu'elles se produisent, chacune de nos représentations, vraies ou fausses, et dure aussi longtemps qu'une représentation et une croyance antagonistes ne viennent pas la faire disparaître. Mais le lien qui l'unit à la représentation est tout synthétique. Le logicien n'a pas à s'en occuper : précisément parce qu'elle est partout, il n'en faut tenir compte nulle part.

D'ailleurs, nous pouvons, par une attention suffisante, la négliger et faire porter le raisonnement uniquement sur des concepts. En outre, il peut arriver, les prémisses étant inexactes, que la conclusion soit fausse, c'est-à-dire contredite par les faits. Mais en pareil cas nous n'hésitons pas à dire que le raisonnement est rigoureux; en abandonnant la croyance, nous gardons ce que nous avons pensé des concepts; nous maintenons que les rapports établis entre les idées sont exacts, tout en abandonnant la croyance : preuve manifeste que le raisonnement se fait avec les idées et n'est point fondé sur la croyance.

Dira-t-on enfin que, si le raisonnement n'a affaire qu'à des concepts, la conclusion elle-même, en tant qu'elle s'applique à la réalité, ne peut plus être affirmée avec sécurité? que des concepts, on peut conclure à des concepts, non à des choses? que, la conclusion portant sur un fait peut bien être accompagnée de croyance, mais non de croyance légitime, en un mot qu'elle garde toujours quelque chose d'hypothétique?

Il faut bien convenir que logiquement la conclusion du syllogisme porte moins sur des faits que sur des idées ; que le syllogisme, comme dit Bacon, lie l'esprit et non les choses. De ce que les idées sont légitimement liées dans l'esprit, il ne s'ensuit pas analytiquement que les choses doivent être liées de même. La seule garantie qu'on puisse avoir de la vérité d'une proposition affirmant des choses réelles, il ne faut pas se lasser de le redire, c'est l'expérience. Mais,

il ne faut pas l'oublier non plus, le raisonnement déductif, bien interprété, ne doit être employé qu'à défaut de l'expérience, soit pour la devancer, soit pour la remplacer. Il est bien clair que nous n'avons pas besoin de faire un raisonnement pour prouver que le duc de Wellington est mortel, si nous voyons qu'il est mort. Pour atteindre des faits que nous n'avons pas, nous nous servons des idées que nous avons. Par l'ingénieux artifice du raisonnement, nous faisons par provision ce que fera la nature; nous traçons d'avance la série des phénomènes qu'elle devra produire; le raisonnement est, à vrai dire, un pis aller. L'accord final de la pensée avec les choses est à vrai dire un postulat. Nous posons en principe, nous convenons, si l'on veut, que ce qui vaut pour les idées vaut pour les choses, et jamais, quand nos idées ont été régulièrement formées, la nature n'a manqué à cette sorte de pacte que nous avons conclu avec elle. Qu'elle y manque un jour, c'est ce qui peut à la rigueur arriver; il faudrait alors changer nos concepts pour les mettre en harmonie avec elle. En ce sens, on peut dire qu'il y a toujours quelque chose d'hypothétique dans une conclusion syllogistique appliquée à la réalité. Mais il en est exactement de même des mathématiques. Est-ce vraiment compromettre la solidité de la logique déductive que de la déclarer hypothétique au même titre et de la même manière que les mathématiques? En tout cas, si c'est un défaut, la logique de Mill n'y échappe pas plus qu'une autre : il n'y a plus de logique possible si l'on ne peut conclure de la pensée aux choses.

Stuart Mill donne le choix aux partisans de la logique conceptualiste entre ces deux alternatives : ou le syllogisme est une pétition de principe, ou c'est une pure tautologie. Nous avons écarté la première; il faut examiner la seconde.

On a, dans les temps modernes, beaucoup écrit sur la stérilité du syllogisme, et il semble bien qu'en vertu de la définition même, puisque la conclusion doit être contenue dans les prémisses, en connaissant les prémisses, nous sachions déjà ce que nous allons conclure; en un mot, qu'en faisant des syllogismes nous ressemblions à ces vieillards qui répètent sans s'en douter les mêmes récits ou à ces prophètes qui prédisent des évènements déjà réalisés. D'un autre côté cependant, des philosophes tels que Leibnitz et Stuart Mill lui-même prennent la défense de ce mode de raisonnement, et si l'on y regarde de près, on est étonné de l'importance que le syllogisme a conservée, même en notre temps; il survit à tous les anathèmes. A vrai dire, sauf de rares exceptions, nous ne mettons plus nos syllogismes en forme, mais, comme dit Leibnitz, « par les arguments en forme, il ne faut pas entendre seulement cette manière

scolastique d'argumenter dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme [1]. » Lorsque Descartes proclamait l'inutilité du syllogisme, c'était uniquement à l'appareil scolastique, au vêtement extérieur du raisonnement, qu'il s'attaquait; il gardait soigneusement le fond, et personne plus que lui n'a usé du raisonnement déductif. Les modernes adversaires du syllogisme ne l'entendent pas ainsi. Comme on le voit par l'exemple de Mill, qui n'en fait l'apologie qu'après l'avoir presque réduit à néant, c'est le raisonnement déductif lui-même, dont il est la forme la plus achevée, qui est en cause. La question est de savoir si le mode de raisonnement qui tire une conclusion d'une proposition générale mathématique ou autre qui conclut, selon l'excellente expression de Leibnitz, par *la force de la forme*, est de quelque utilité. Or, si la question est ainsi posée, elle est résolue par les faits. Les démonstrations mathématiques en effet peuvent être ramenées à des séries de syllogismes. « Un compte bien dressé, un calcul d'algèbre, dit Leibnitz, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des arguments en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent, car, quand il fait des *enthymèmes*, en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer est suppléée par la citation à la marge, ou l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée, ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force [2]. » Même dans les sciences physiques, le raisonnement déductif sert à déterminer les conséquences d'une hypothèse et à préparer les expériences qui la confirment. Enfin de quel usage le syllogisme n'est-il pas, sous une forme ou sous une autre, dans les questions politiques ou morales? Les polémiques de nos publicistes, les discours de nos avocats ou de nos hommes politiques, les consultations et les discussions de nos jurisconsultes ne sont le plus souvent que des séries de syllogismes. Les étroites relations qui, au dire des anciens, unissaient la dialectique et l'art oratoire, subsistent encore aujourd'hui; en aucun temps on n'a considéré comme un médiocre éloge pour un homme politique ou pour un avocat de dire qu'il est un habile dialecticien. A moins de prendre plaisir à de vaines épigrammes, dira-t-on que tant de discours devant nos tribunaux ou nos assemblées n'ont jamais servi à établir aucune vérité qui ne fût déjà connue? On

1. *Nouveaux essais sur l'entend. humain*, liv. IV, ch. XVII, p. 514, édit. Janet.
2. Leibnitz, *Ibid.* Voir aussi sur ce point le chapitre de M. Renouvier. *Essais de critique générale*, 1er *Essai*, t. II, p. 170, 2e édition.

le voit, si la théorie semble exiger que le syllogisme soit entièrement stérile, les faits montrent qu'il ne l'est pas[1].

La solution que Stuart Mill a donnée de cette difficulté est fort ingénieuse ; et, sauf une réserve importante que nous indiquerons, elle nous paraît entièrement satisfaisante. Dans l'acte, simple en apparence, par lequel nous formons un raisonnement, il faut distinguer deux choses : le rapprochement que nous instituons entre des idées préalablement formées, et l'opération par laquelle nous nous assurons que ce rapprochement est légitime et autorise une conclusion. De ces deux opérations, la première est à proprement parler une association d'idées. L'esprit, appliquant ces deux lois de contiguité et de similarité sur lesquelles Mill a l'un des premiers attiré l'attention, établit entre ses représentations (que ce soit des concepts ou des images) mille rapprochements ingénieux, hardis ou originaux. Entre des idées qu'on n'a point coutume de comparer entre elles, il aperçoit des ressemblances partielles et imprévues ; un champ infini s'ouvre à son activité, où il y a toujours, pour les esprits inventifs, quelque chose à découvrir. Mais ce libre travail de la pensée s'appelle de son vrai nom l'imagination ou la fantaisie. Jusque-là, nous ne sortons pas de la sphère des possibles, nous n'entrons pas dans la réalité, nous avons des suggestions, non des raisonnements ; ces accouplements de hasard ne produisent pas la science. Pour atteindre la certitude, il faut vérifier si ces rapprochements sont légitimes, si la raison les avoue. C'est ici l'office propre du syllogisme. Il intervient quand l'œuvre est déjà faite, ou du moins préparée ; mais sans lui l'œuvre ne serait rien. En un sens, il ne nous apprend rien, car il n'ajoute aucun élément à ce que nous pensions déjà. Sans lui pourtant, nous ne saurions rien. Le poinçon qui contrôle les objets d'or ou d'argent n'ajoute rien non plus à la matière dont ils sont formés. Le syllogisme est un procédé de contrôle, une vérification, une garantie, comme dit Mill. Mais ce n'est point, comme semble le dire Mill, une opération accessoire ; elle est essentielle et constitutive du raisonnement ; il ne s'agit pas d'enseigner ou d'expliquer aux autres une vérité que déjà l'on possède ; il s'agit de ce qui se passe au moment même où nous découvrons la vérité. Avant la vérification, il peut y avoir des lueurs de vérité ; la vérité ne brille de tout son éclat qu'au moment où elle est attestée par le raisonnement. L'association des idées, ou, comme Mill l'appelle à tort, l'inférence du particulier au particulier, ne fait que réunir les matériaux

1. M. P. Janet, dans l'article précité, montre par d'excellents exemples l'utilité pratique du syllogisme.

de la connaissance ; elle est comme un commis fidèle qui présente à la signature d'un ministre un projet d'arrêté tout préparé. Il est bien entendu que la logique ne doit s'occuper que de la dernière opération; mais dans la réalité concrète, dans la vie réelle de l'esprit, toutes les deux s'accomplissent presque en même temps. L'abstraction peut les séparer : voilà pourquoi l'on dit souvent que le syllogisme est stérile ; la réalité les unit; et c'est pourquoi il y a un syllogisme vivant, qui est fécond et actif. C'est par lui que la pensée, impatiente des limites imposées par l'expérience, s'élance au delà de l'espace et du temps présent. C'est par lui qu'elle accomplit ces sortes d'opérations à long terme que l'expérience vient plus tard avouer ou désavouer. C'est par lui surtout que, bouleversant les données de l'expérience pour les dissoudre et en former de nouveaux composés, elle conçoit des choses que la réalité ne lui a jamais montrées, dont elle affirme pourtant la possibilité et qu'elle finit par réaliser. C'est parce qu'elle connaît les lois de la nature mieux que la nature elle-même qu'elle peut la vaincre en lui obéissant. Toute invention, toute grande découverte a commencé par être une hypothèse, puis un syllogisme dans la tête de son inventeur, et c'est la force invincible du raisonnement qui a donné aux grands inventeurs leur indomptable persévérance.

Seulement, et c'est ce que Mill a eu le tort de ne pas reconnaître, le syllogisme ne peut servir de garantie aux opérations de la pensée que s'il repose sur un principe universel, s'il donne une règle absolue, qui soit supérieure aux faits qu'il s'agit de connaître. Un fait, nous l'avons montré, n'est pas une caution suffisante pour un autre fait. Le vrai syllogisme dépasse l'inférence particulière à laquelle Mill voudrait le réduire, de toute la différence qui sépare la certitude de l'hypothèse, la démonstration de la conjecture.

V

La logique est une science faite. L'ère des découvertes, on peut l'affirmer sans crainte, est close pour elle. Les tentatives de Hamilton pour étendre son domaine, si intéressantes qu'elles soient, n'ont pas donné de grands résultats [1]. Mais, à défaut de réformes qu'elle ne réclame pas et de transformations auxquelles elle ne saurait se plier, il y avait quelque chose à faire pour cette science. On pouvait la faire sortir de l'isolement où elle se trouve vis-à-vis des sciences

1. Voir sur ce point Mill, *Philos. de Hamilton*, ch. XXII et XXIII, et Renouvier, *Essais de critique générale*, 1er Essai, t. II, p. 185, 2e édition.

plus jeunes et plus actives. Bien des gens, en notre temps si exclusivement attaché à l'expérience, la regardent comme un débris du passé, une institution surannée, une curiosité respectable, bonne à mettre dans un musée, comme les vieilles armures. C'est une idée fausse assurément. La logique est de tous les temps; si elle est immuable, c'est que la vérité ne change pas; elle ne fait pas de progrès, parce qu'elle est définitive : elle est la première des sciences exacte et la plus sûre des sciences positives. Mais il restait à montrer par quels liens elle se rattache à toutes les branches de la connaissance; il restait à la mettre en harmonie avec l'esprit moderne, à lui rendre sa place dans le concert des sciences. C'est ce que Stuart Mill a tenté. Son grand effort n'a pas été perdu. Deux choses surtout dans son œuvre nous paraissent mériter une entière approbation et lui assurent une place honorable dans l'histoire de la logique.

C'est d'abord l'effort pour rapprocher la logique de la réalité, pour lui rappeler ses origines terrestres. Trop longtemps elle est restée confinée dans le monde de l'abstraction; il semblait qu'elle fût tombée du ciel, et que le droit de régenter les autres sciences, qu'elle s'arrogeait souvent, lui vînt de cette haute origine. Telle est sans doute la cause de son isolement actuel; elle planait si haut qu'on a fini par ne plus la voir; comme le Socrate d'Aristophane, elle était dans les nuées; il fallait l'en faire descendre. En fin de compte, une science ne mérite son nom que si elle nous apprend quelque chose de la réalité, et la réalité, quand il s'agit de science positive, se réduit à des phénomènes observables. La logique est une science comme les autres, parce que, comme les autres, elle a pour objet de nous faire connaître ce qui est. Elle a ses procédés, ses méthodes; mais, en dépit des apparences, elle ne perd jamais de vue le réel; c'est de lui qu'elle part, et c'est à lui qu'elle revient. Stuart Mill plus que tout autre a eu le mérite de ramener la logique du ciel sur la terre.

Un autre mérite de Mill, c'est d'avoir introduit dans la logique sa psychologie, si fine et si pénétrante, et, par là, d'avoir éclairé plusieurs des problèmes les plus importants de cette science. La psychologie est le trait d'union qui rattache la logique au réel. Montrer comment les concepts se forment à l'aide de sensations et en gardent toujours quelque chose, comment les jugements même les plus abstraits expriment toujours en dernière analyse des relations entre des faits, surtout comment les associations d'idées assemblent les matériaux du raisonnement et en dessinent si bien le plan qu'il n'attend plus que la ratification de l'entendement, c'était mettre à

nu les racines par où la logique plonge dans la réalité; c'était faire justice de ce jeu mystérieux d'entités et d'abstractions, où l'on s'est trop longtemps complu.

Peut-être, introduisant pour la première fois la psychologie dans la logique, Stuart Mill a-t-il dépassé le but; il n'a pas toujours respecté les limites qui séparent ces deux sciences. Mais, si l'on veut rendre plus équitablement à chacune ce qui lui appartient, on ne trouvera pas de principe de distinction plus net et plus sûr que celui que Mill a donné; sa définition admirablement précise peut servir à corriger l'erreur qu'il a commise. La logique est la science de la preuve : elle enseigne non à découvrir la preuve, mais si la preuve, une fois qu'elle est découverte, est valable. La psychologie commence; la logique achève. Il reste seulement à définir la preuve; quoi qu'en dise Mill, elle n'est jamais un fait particulier.

Il n'y aurait qu'à louer dans l'œuvre de Stuart Mill s'il s'en était tenu là; mais il a été plus loin. Il a voulu en quelque sorte déplacer l'axe de la logique : il prétend non seulement tenir plus de compte des faits, mais ne tenir compte que des faits : l'idée est un rouage superflu qui doit disparaître. Voilà la grande originalité, la pensée maîtresse du *Système de logique*. Ici, nous croyons qu'il s'est trompé et que sa tentative a complètement échoué. Ainsi entendue, la logique n'est plus une science. A l'examen, on voit toutes les parties dont elle se compose s'effondrer une à une et se réduire à une poussière sans consistance. Si l'édifice conserve encore une apparence de solidité, c'est que Mill y introduit sans le savoir des éléments et des principes qu'il doit sans doute à ses habitudes d'esprit, à son éducation, en un mot précisément à la doctrine qu'il se propose de remplacer; une infidélité inconsciente à la doctrine qu'il défend, voilà tout le fondement de sa doctrine. Prise à la lettre et suivie avec rigueur, la doctrine de Mill, l'événement l'a bien montré, est le suicide de la logique.

Par ses mérites comme par ses défauts, on ne peut nier que la logique de Mill ne soit dans le courant général des idées de notre temps. Partout, dans la science, dans l'art, dans la morale, dans l'éducation, nous voyons l'idée perdre du terrain, le fait prendre sa place et chercher à la proscrire. En logique, cette tendance nous paraît funeste. On ne parviendra pas à empêcher l'esprit humain d'obéir à ses propres lois, de ramener à l'unité de l'idée la multiplicité de ses sensations, de penser par concepts, et de classer ses connaissances. Fût-il possible d'y arriver par l'éducation (bien des faits donnent à penser qu'elle peut beaucoup en cette matière, si elle ne peut pas tout), la science ni personne n'y gagnerait rien. En quoi

serait-on plus avancé le jour où, à des idées générales dont on a dit tant de mal et trop de mal, on aurait substitué une multitude de faits sans lien entre eux? Et c'est bien de faits sans lien qu'il s'agit; car de dire qu'il faut bien former les idées générales et s'assurer qu'elles répondent à des réalités, c'est ce que personne ne conteste; mais la logique du fait n'améliore pas, elle supprime l'idée générale. On ne peut ni communiquer aux autres ni utiliser pour soi-même les connaissances qu'on n'a pas mises en ordre; que d'esprits ne voyons-nous pas qui, sachant beaucoup, ne peuvent débrouiller le chaos de leurs connaissances et se débattent stérilement dans la confusion de leurs pensées? Combien n'y en a-t-il pas peut-être qui pour les mêmes causes ont laissé perdre les vérités qu'ils avaient entrevues et, faute de voir clair dans leur propre science, l'ont rendue stérile? Les faits sont indispensables; on a bien raison d'en faire l'apologie et d'en recommander l'étude avant toute chose; mais ils ne sont que le commencement de la science. On n'a pas élevé une maison quand on en a assemblé les matériaux. Une cohue de faits n'est pas plus la science qu'une multitude en armes n'est une armée : il faut des cadres à la pensée comme aux corps de troupes. C'est à la vérité une illusion fatale et un préjugé assez naturel de croire que le nombre suffit à tout; la réflexion pourtant, à défaut d'une expérience qu'il vaudrait mieux ne pas attendre, en démontre clairement l'insuffisance. Or ces cadres, ces formes qui donnent à la pensée l'ordre et la régularité, c'est à l'entendement qu'il faut les demander. Proscrire l'universel, c'est introduire dans la pensée le désordre et l'anarchie. Ce n'est pas, comme on le dit, réaliser un progrès; c'est revenir en arrière et ramener l'intelligence à ses formes inférieures. Si elle ne s'élève plus au-dessus de la multitude des faits, que ce soit parce qu'elle ne peut pas ou parce qu'elle ne veut plus, elle est également faible. La logique croit se sauver en s'affranchissant de l'universel, elle se perd. Son alliance avec l'empirisme la tue, et c'est la faute capitale de Stuart Mill d'avoir voulu concilier ces choses inconciliables, l'empirisme et la logique.

VICTOR BROCHARD.

L'ÉDUCATION PLATONICIENNE

DERNIER ARTICLE [1]

XI

L'HARMONIE

Nous abordons maintenant un sujet qu'il n'est plus guère dans nos habitudes de considérer comme faisant partie des sciences exactes, car les praticiens de l'art se sont désormais affranchis du joug des théoriciens, mathématiciens ou physiciens. Aussi restreindrons-nous naturellement l'étendue de nos observations; mais peut-être suffiront-elles pour indiquer combien la théorie a été indispensable pour arriver à la constitution de la gamme moderne et à l'établissement des principes qui en règlent l'usage.

Si d'ailleurs nous avons transcrit plus haut, comme titre, le mot grec que Platon emploie, on sait qu'il ne faut nullement l'entendre au sens actuel, où l'harmonie se rapporte à l'accord de notes simultanées; la musique ancienne n'a jamais pratiqué que l'unisson ou, tout au plus, les accompagnements à l'octave.

Les détails que nous nous proposons de donner sur la technique de cet art seront bornés à l'indispensable pour apprécier, d'un côté, la préférence à peu près exclusive que montre Platon vis-à-vis du mode dorien, et la proscription dont il frappe les autres; d'un autre côté, pour se rendre compte de la critique qu'il adresse aux Pythagoriciens dans ce passage du livre VII de la *République* (531, *a*, *b*, *c*).

« Socr. Lorsqu'ils mesurent entre eux les accords et les sons, ils font un travail aussi inutile que celui des astronomes. — Gl. Oui, par les dieux, ils sont assez ridicules avec leurs *pyknomes*, comme ils disent, quand ils approchent l'oreille, pour guetter le son de tout près. Ceux-ci disent qu'ils perçoivent encore une différence, et que

1. Voir les numéros de novembre 1880, mars 1881, août 1881.

c'est là le plus petit intervalle par lequel on puisse mesurer les autres; ceux-là prétendent que les deux sons sont les mêmes; des deux côtés, l'oreille passe avant la raison. — SOCR. Tu veux parler de ces singuliers tourmenteurs des cordes qui les fatiguent et les torturent sur les clefs; mais ne poursuivons pas l'image, ne parlons pas des coups donnés avec le *plectron*, des accusations, des dénégations, des vanteries des cordes. Arrêtons-nous; non, ce n'est point d'eux que je veux parler, mais de ceux-là qui méritent, avons-nous dit, d'être interrogés sur l'harmonie. Ils font la même chose que les astronomes; ils cherchent les nombres dans les accords perçus par l'oreille, mais ne s'élèvent pas au problème d'examiner quels sont les nombres consonnants ou non, et d'où leur viennent ces propriétés. »

Si l'on prenait à la lettre ce que disent des différents modes les auteurs grecs qui ont écrit sur la musique, on ne comprendrait point ce que Platon paraît penser de la diversité de leurs effets. Les modes, à l'époque classique, ne présentent absolument de différence qu'en ce qui concerne la hauteur du point de départ de l'échelle musicale; une différence de un ou deux tons ne peut évidemment avoir aucune signification. Il faut donc admettre qu'au commencement du IVe siècle il y avait entre la musique dorienne et la musique lydienne, par exemple, un autre abîme que celui d'une tierce.

La musique nationale grecque était la dorienne; c'est elle qui en réalité est l'ancêtre de la nôtre. Dès le temps de Pythagore [1], elle était constituée avec une gamme régulière dans l'octachorde; mais à côté d'elle florissaient, chez les peuples avec lesquels les Grecs avaient le plus de relations, d'autres musiques *barbares*, avec des mélodies étranges à l'oreille hellène, avec des gammes en désacord avec son échelle. Lorsque Pythagore eut trouvé des lois qui permettaient la comparaison numérique des divers intervalles musicaux, un grand travail put s'accomplir, auquel Platon, ici trop attaché aux habitudes de l'art antique, n'épargne pas les railleries, comme on l'a vu dans le texte cité! Il s'agissait de plier au type dorien toutes ces mélodies étrangères, ce qui exigeait d'ailleurs que l'on fît subir au type lui-même toutes les variations dont il était susceptible et qui seules pouvaient permettre la reproduction de ces mélodies. Une fois ce travail achevé, il fut consacré dans les écrits d'Aristoxène,

1. Le mot dorien ne doit pas ici faire penser à une prédominance des Lacédémoniens; Sparte observait des règles spéciales, dues à Terpandre de Milet, et la musique, sur sept cordes seulement, y avait un caractère *enharmonique* particulier. Voir plus loin ce qui sera dit des *genres*.

disciple d'Aristote; dès lors, il n'y a plus qu'une seule musique; on peut écrire, suivant des règles précises, la même mélodie dans un mode quelconque; le sens de ce mot est dès lors tout différent; les particularités que présentait telle ou telle musique se sont perdues dans la diversité de ce que les Grecs appelèrent les *genres* et les *colorations* (χρόα).

Enfin, à cette époque, la lyre s'étend à deux octaves suivant l'amplitude maxima de la voix humaine; mais nous pouvons nous borner à examiner la lyre dorienne octachorde, que tous les témoignages s'accordent d'ailleurs à placer exactement vers la partie moyenne de cette amplitude [1].

Cordes.		Genres.		
		Diatonique.	Chromatique.	Enharmonique.
Tétrachorde supérieur, dit des dézuegmènes dans la lyre complète.	Nètè.	UT.	UT.	UT.
	Paranètè.	*si*ᵇ.	*la*	*la*ᵇ.
	Trité.	*la*ᵇ.	*la*ᵇ.	*sol** [2].
	Paramèsè.	SOL.	SOL.	SOL.
Tétrachorde inférieur dit des mèses dans la lyre complète.	Mèsè.	FA.	FA.	FA.
	Likhanos.	*mi*ᵇ.	*ré*.	*ré*ᵇ.
	Parhypatè.	*ré*ᵇ.	*ré*ᵇ.	*ut**.
	Hypatè.	UT.	UT.	UT.

L'octave est composée, comme on le voit, de deux tétrachordes (quartes) séparés par un intervalle d'un ton, *fa-sol;* chacune des deux quartes est divisée en trois intervalles, le plus faible étant toujours au bas de l'échelle.

Les deux cordes intermédiaires dans le tétrachorde forment ce qu'on appelle le *pyknome* (serré); tandis que les cordes extrêmes des tétrachordes sont fixes, les intermédiaires varient d'un genre à l'autre, et en outre dans chacun des deux premiers genres, suivant les *colorations*, dont chacune présente une échelle particulière.

L'échelle type est la suivante en montant: demi-ton, ton et ton,

1. Dans les notations qui suivent, nous admettrons, par conséquent, qu'elle va, en valeur absolue, d'*ut* à *ut* dans le solfège moderne des voix d'homme. Comme le diapason a subi, de notre siècle même, une variation notable, il est clair que cette évaluation ne peut être qu'approchée. On peut la regarder comme trop basse d'un demi-ton.

2. Notre gamme ordinaire, entre les mêmes notes de valeur absolue, est l'octave diatonique lydienne, offrant l'ordre des intervalles de la lyre à partir du *mi*ᵇ. Les notes en majuscules du tableau ci-dessus représentent celles qui ont une valeur absolument identique à celle des mêmes notes de notre gamme des physiciens ou des solfèges. Les notes en italique peuvent différer des nôtres analogues dans les limites accordées par le tempérament. Le bémol est supposé égal à la dièse et au demi-ton, dans les mêmes limites. Les notes marquées d'une étoile sont supposées haussées d'un quart de ton, intervalle non reconnu dans la musique moderne.

pour le genre diatonique; demi-ton, demi-ton, ton-et-demi, pour le genre chromatique; quart de ton, quart de ton, deux tons, pour le genre enharmonique; mais, d'après les *colorations*, ces divers intervalles ont en réalité des valeurs distinctes au moins suivant la théorie, car les différences indiquées sont souvent tellement minimes qu'il paraît bien difficile qu'elles aient réellement pu être appréciées par l'oreille.

On sait que l'octave est exactement formée par les deux intervalles de quinte et de quarte, dont la différence est le ton (majeur des modernes); si l'on prend ce dernier comme unité et que l'on y rapporte la quarte, on trouve qu'il y est compris deux fois plus une fraction que l'on peut prendre pour un demi-ton dans le système du tempérament, mais qui est quelque peu plus faible. Qu'on prenne maintenant cet intervalle, le λεῖμμα des anciens, pour mesurer le ton, il y sera compris deux fois, plus un reste appelé κόμμα (comma maxime des modernes) qui est d'environ un neuvième d'un ton[1].

En continuant à procéder de la sorte, si l'on pouvait toujours distinguer deux sons théoriquement différents, et s'il y avait une commune mesure entre le ton et l'octave, on y arriverait nécessairement. Mais cette commune mesure n'existe pas, comme les Pythagoriciens savaient déjà le démontrer. Philolaos se contentait donc de diviser le *comma* en deux intervalles (d'environ un dix-huitième de ton) et de le considérer approximativement comme le quart du λεῖμμα.

Aristoxène alla plus loin, puisque, supposant le ton divisé en 12 parties égales, il considère les moitiés de ces parties. S'il y avait réellement un plus petit intervalle perceptible bien déterminé, il pourrait pratiquement au reste servir de commune mesure au ton et à l'octave. Mais il n'en est rien; la valeur de la limite de perception varie incontestablement d'une oreille à l'autre, et pour la même oreille, avec les circonstances subjectives et objectives. La subtilité, certainement plus grande que la nôtre, que montrèrent les musiciens grecs dans leurs recherches de ce côté, et l'inutilité de leurs tentatives, que nous voyons railler par Platon, le montrent suffisamment.

Remarquons en passant que la non-existence de cette limite est une grave objection, je ne veux pas dire à la loi du logarithme des sensations, mais à la façon dont on prétend l'établir théoriquement en la déduisant du fait qu'il y aurait un minimum absolu de percep-

1. Si l'on monte en quintes justes à partir du *fa*, la douzième devrait être un *mi*♯; on la prend pour un *fa;* la différence est le comma maxime.

tion. Si cette loi du logarithme a une application bien nette, c'est certainement en musique, où l'on perçoit comme intervalles qui s'ajoutent (logarithmes), les rapports numériques qui existent entre les excitations (nombres de vibrations), lorsque ces rapports se multiplient. S'il y avait réellement un intervalle minimum perceptible, comme on l'admet dans la pratique, il formerait nécessairement une commune mesure du ton et de l'octave, et par suite devrait correspondre à un rapport irrationnel, ce qui, en théorie, est un non-sens. La loi du logarithme peut donc être acceptée comme expérimentale, sous les réserves convenables; mais elle n'a pas de liaison théorique avec les autres faits également expérimentaux, qui se rattachent à la limite perceptible pour les différenes des sensations.

La mesure des intervalles musicaux en fractions du ton, ou, au contraire, leur détermination comme rapports numériques, ont au reste, pendant toute l'antiquité, distingué deux écoles, dont la première, celle des *musiciens* proprement dits, reconnaissait Aristoxène comme son principal théoricien, tandis que la seconde, celle des *canonistes*, suivait la tradition pythagoricienne. Platon n'attache de valeur qu'à la méthode qui devait plus tard être celle de cette école, et nous avons vu que même il en critiquait sérieusement l'application.

Les Pythagoriciens après avoir déterminé les rapports :

$$2 \text{ pour l'octave,}$$
$$\frac{3}{2} \text{ pour la quinte,}$$
$$\frac{4}{3} \text{ pour la quarte,}$$

d'où

$$\frac{9}{8} \text{ pour le ton,}$$

s'étaient en effet mis à rechercher, pour les intervalles composant la quarte dans les différents genres et les diverses *colorations*, d'autres rapports en nombres simples représentant convenablement les relations des cordes réellement employées. C'est ce travail qui après de nombreuses tentatives, dont Ptolémée nous a conservé la mémoire, devait, au Ier ou au IIe siècle de l'ère chrétienne, aboutir, pour le genre diatonique syntone, à la progression dans la quarte :

$$\underset{\text{Demi-ton majeur.}}{\frac{16}{15}} \times \underset{\text{Ton majeur.}}{\frac{9}{8}} \times \underset{\text{Ton mineur.}}{\frac{10}{9}} = \frac{4}{3}$$

suivie dans les tétrachordes de notre gamme en *ut* majeur [1], *mi-la* et *si-mi*.

C'est l'invention de cette gamme, qui, divisant la quinte en tierce majeure $\frac{5}{4}$ et tierce mineure $\frac{6}{5}$ (accords parfaits), devait permettre le riche développement de l'harmonie moderne. Il ne faut pas méconnaître qu'Archytas avait reconnu déjà, au temps de Platon, le rapport $\frac{5}{4}$ dans le double ton du genre enharmonique, de même qu'Eratosthène reconnut plus tard le rapport numérique $\frac{6}{5}$ dans le ton et demi du chromatique mol. Mais ses autres tentatives avaient certainement été moins heureuses.

Platon blâme ouvertement les recherches faites dans cette voie; ce qu'il voulait, c'était qu'on se bornât aux rapports où entraient les nombres les plus simples 2 et 3, et sans doute au genre diatonique suivant la progression qu'il a exposée dans le *Timée* (système ditonien de Ptolémée) :

$$\frac{256}{243} \times \frac{9}{8} \times \frac{9}{8} = \frac{4}{3}.$$

C'est la gamme à laquelle conduit l'emploi exclusif des quintes justes, et elle se retrouve par suite dans nos gammes chromatiques des solfèges.

En résumé, en ce qui concerne la théorie de la musique, Platon adresse aux deux écoles des reproches qui ne laissent point que d'être justifiés dans une certaine mesure. Si le travail accompli par les *musiciens* proprement dits était indispensable à notre sens, il aboutissait à des subtilités inutiles; si, dans la constitution des rapports numériques des sons de la gamme, l'emploi exclusif des facteurs 2 et 3 ne conduit pas à un résultat très satisfaisant [2], c'est en y adjoignant seulement le facteur 5 et non pas aussi le nombre 7, comme l'avait fait Archytas, que l'on parvint à l'échelle musicale dont le

1. Dans la gamme en *la* mineur, comme dans la gamme en *ut* majeur, avant que Rameau eût haussé le *ré* de $\frac{10}{9}$ à $\frac{9}{8}$, la progression pour la quarte *si mi* est au contraire $\frac{16}{15} \times \frac{10}{9} \times \frac{9}{8} = \frac{4}{3}$; elle remonte au néopythagoricien Didyme.

2. Pour une pure mélodie, comme dans la musique ancienne, le caractère du chant est plus énergique; mais, dès qu'on y joint de l'harmonie, la dureté des tierces blesse l'oreille.

triomphe définitif garantit la supériorité. Néanmoins, on ne peut se dissimuler que notre philosophe ne montre en général, quand il s'agit de musique, des tendances plutôt rétrogrades que favorables au progrès de l'art, où il ne voyait qu'une décadence; heureusement, sous ce rapport, sa voix resta sans influence.

XI

LA DIALECTIQUE

J'ai terminé, en fait, la série d'esquisses que je m'étais proposé de tracer, car je n'ai naturellement point l'intention d'examiner la dialectique de Platon, c'est-à-dire toute la philosophie du maître, ni dans son objet, lequel ne laissait en dehors rien dont on puisse parler, ni dans sa méthode, que des difficultés pratiques condamnaient à l'impuissance sur le terrain de la science. D'ailleurs, après les mathématiques de cette époque, aborder la physique et l'histoire naturelle des anciens, pour ne pas parler de la morale et de la politique, ce serait, en réalité, quitter Platon pour Aristote, pour le disciple qui revendiqua le vaste héritage dû au plus digne et, tout en y marquant profondément partout sa trace personnelle, n'en laissa pas un seul coin inexploré.

Toutefois, si peu désireux que je sois, d'un autre côté, de me jeter imprudemment dans les débats que soulève la théorie des Idées, il est une question sur laquelle déserter la discussion serait priver cette étude d'un couronnement indispensable. Quels sont, pour Platon, les rapports des notions mathématiques aux Idées? D'un côté, les nombres ou encore les quantités et figures géométriques ont-elles leurs Idées, sans lesquelles elles ne seraient pas concevables? D'autre part, Platon a-t-il vraiment professé la doctrine qu'on lui attribue, que les Idées sont des nombres?

Sur cette double question, on s'en rapporte en général à un petit écrit de Trendelenburg [1] pour répondre affirmativement. D'après le meilleur ouvrage que nous ayons en France sur Platon, celui de M. Fouillée [2], où l'auteur a d'ailleurs renvoyé aux sources et imprimé son cachet personnel sur ces opinions étrangères, les thèses en faveur peuvent se résumer ainsi :

Platon distingue nettement les notions mathématiques, objet de la διάνοια, des Idées que contemple le νοῦς; elles sont intermédiaires

1. *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata.* Leipzig, 1826.
2. *La philosophie de Platon*, Paris, Germer Baillière, 1869, I, p. 143-151.

(μεταξύ) entre celles-ci et les choses sensibles. Cette distinction est fondée, de la façon la plus authentique, sur la fin du livre VI de la *République* [1].

Mais en outre, *comme tout a son Idée*, il y aurait des Idées pour les notions mathématique en général, pour les nombres en particulier. Ces nombres idéaux (εἰδητικοὶ ἀριθμοὶ) jouiraient d'ailleurs de propriétés mystérieuses, naturellement indispensables pour les distinguer des nombres mathématiques. Tout ce qui en est dit se tire, en fait, d'Aristote, et nous y reviendrons.

Enfin Platon aurait été amené à établir une analogie entre les Idées et les nombres; il aurait même appelé les Idées des nombres, et exagéré, à la fin de sa vie et dans son enseignement oral, le symbolisme mathématique de sa théorie. Mais les *Dialogues* ne contiennent pas trace de ces exagérations.

En somme, pour les deux questions que nous avons posées, l'affirmative est très nette en ce qui concerne la première, quoique la thèse dont il s'agit soit, à mes yeux du moins, de la plus profonde obscurité; sur la seconde, au contraire, certaines réserves sont formulées; il y aurait eu comme une évolution tardive et malencontreuse, où il serait inutile et dangereux de suivre le maître.

Si je remonte à l'origine de cette double thèse, c'est-à-dire à la *Métaphysique* d'Aristote, sans laquelle on n'eût certainement rien imaginé de semblable, j'y vois le problème changé de position du tout au tout. Si la distinction fondamentale des Idées, des intermédiaires mathématiques et des choses sensibles, est affirmée avec précision comme la pure doctrine platonicienne en opposition à celles de ses disciples qui, soit suppriment de fait les Idées, soit les confondent avec les notions mathématiques, il n'est pas dit moins nettement que, pour Platon, l'Idée, en tant qu'Idée, est nombre, ἡ ἰδέα ἀριθμός, et c'est elle, cette Idée de l'homme ou du cheval, qu'Aristote appelle en conséquence εἰδητικὸς ἀριθμὸς, et qui jouit dès lors naturellement de propriétés spéciales, étrangères au nombre mathématique. Au contraire, il n'est nullement exposé que Platon ait imaginé cette singulière complication des Idées des nombres particuliers ou des figures géométriques.

Nous verrons plus loin les textes suffisamment complets, lorsque nous en viendrons à examiner plus à fond la théorie de l'*Idée-nombre*. Le lecteur pourra juger alors par lui-même si ces textes

1. Si, dans ce passage bien connu, Platon qualifie d'εἴδη les notions mathématiques, c'est une simple preuve qu'à l'époque où il écrivait la *République*, et pour claire que fût sa pensée, sa terminologie n'était point rigoureusement fixée.

s'adaptent rationnellement à notre opinion sur le prétendu *nombre-idéal;* pour le moment, nous n'avons qu'à écarter cette théorie, et, avec elle, les données fournies par Aristote, nous limitant à étudier l'autre point en litige, l'existence ou la non-existence d'Idées pour les notions mathématiques.

Tout d'abord, il convient de se demander si le concept de ces notions est exactement le même pour Platon et pour nous, si une différence quelconque à cet égard n'amènerait pas soit une ambiguïté, soit une difficulté justifiant la thèse des nombres idéaux.

A la fin du livre VI de la *République*, en établissant la distinction entre les objets de la νόησις et ceux de la διάνοια, Platon insiste sur deux points : en premier lieu, l'emploi qui est fait en mathématiques, comme fondements de la science, de conventions, axiomes, postulats, etc., qu'il appelle *hypothèses* (leur véritable nom encore aujourd'hui); en second lieu, l'indispensable utilisation, dans les mêmes sciences, d'images concrètes, auxquelles on donne les mêmes dénominations qu'aux objets de la διάνοια représentés par elles, quoiqu'on raisonne en réalité sur ces objets et nullement sur leurs images.

Ici, le sens est très clair, si l'on ne considère que les figures géométriques prises d'ailleurs comme exemple par Platon. Il distingue, absolument comme nous le faisons aujourd'hui, entre le triangle tracé sur le sable ou le tableau et qui sert à la démonstration, et le le triangle pensé, triangle hypothétique sur lequel porte en fait le raisonnement. Mais, s'il s'agit de nombres [1], l'observation de Platon, à première vue, nous semble fausse.

N'atteignons-nous pas directement par la pensée les nombres abstraits (mathématiques)? Si nous les représentons par des signes symboliques, peut-on prendre ces signes pour leurs images, au même titre que la figure tracée sur le tableau pour l'image de la figure conçue dans l'esprit?

Cette apparente difficulté s'évanouira, pourvu qu'on veuille bien se rappeler ce que nous avons dit en parlant de l'arithmétique [2]. Nous avons fait remarquer que, bien longtemps encore après Platon, les Grecs employaient, pour les démonstrations théoriques, des lignes ou des séries de points destinés à figurer à leurs yeux les nombres sur lesquels ils raisonnaient. Cet usage serait incommode pour nous [3]

1. Je n'aborde pas la question de la quantité abstraite, parce que le concept mathématique n'en existait nullement dans l'antiquité et qu'il n'a été élabore que dans les temps modernes.

2. *Revue philosophique*, mars 1881, p. 290.

3. L'incommodité proviendrait surtout de ce que, habitués dès l'enfance à

et nous semble tout au moins inutile, grâce à la plus grande capacité d'abstraction que l'évolution de l'humanité nous a procurée ; mais il justifie amplement les termes dont se sert Platon, sans distinguer, pour l'emploi de ces figures-images, entre l'arithmétique et la géométrie. Et, s'il est clair d'ailleurs que notre philosophe possède beaucoup moins de concepts mathématiques que les modernes, il ne ressort pas avec moins d'évidence de l'étude de ses œuvres que ceux de ces concepts qu'il emploie sont, en fait, identiques aux nôtres, soit comme degré d'abstraction, soit sous tout autre rapport.

La distinction, par exemple, entre ce que nous appelons nombres abstraits et concrets, se trouve particulièrement mise en lumière soit au livre VII de la *République* (525-526), soit dans le *Philèbe* (56). Platon insiste sur le caractère propre des unités mathématiques (abstraites), toutes supposées, d'une part indivisibles, de l'autre dentiques entre elles, à la différence des unités sensibles (concrètes). Le vulgaire compte deux bœufs ou deux armées, quoique les unités de ce genre soient inégales; il y a donc deux arithmétiques, l'une τῶν πολλῶν, l'autre τῶν φιλοσοφούντων? Mais quelle est cette dernière. si ce n'est l'arithmétique théorique des mathématiciens? Quelle faculté s'y applique, si ce n'est la διάνοια? Le texte précis de la *République* ne peut laisser aucun doute à cet égard [1].

Si, outre les nombres concrets et les nombres abstraits, il y avait encore, dans la pensée de Platon, une troisième classe, les nombres idéaux, il aurait bien dû, ce semble, distinguer une troisième arithmétique, pour en étudier les propriétés, et attribuer aux philosophes cette arithmétique-là, en laissant la seconde aux mathématiciens. Le passage du *Philèbe* que nous venons de citer paraît donc contraire, en fait, à la thèse du nombre idéal.

Peut-on invoquer en faveur de cette thèse un autre texte de Platon? Un seul peut-être, signalé par Ritter; car nous ne nous arrêterons pas au terme de nombres *vrais* (ἀληθινὸς ἀριθμὸς) [2], signalé par M. Fouillée comme une expression désignant ces nombres idéaux; c'est supposer une allégorie et non pas un raisonnement.

opérer sur des chiffres, nous associons facilement le concept des nombres à ces symboles, mais non à d'autres représentations; pour les Grecs au contraire, qui, comme procédé matériel de calcul, se servaient couramment de l'*abax*, tandis que le petit nombre seulement s'élevait à la pratique du calcul direct sur leurs lettres-chiffres, la pensée d'un nombre particulier évoquait naturellement la représentation d'une suite de jetons ou marques juxtaposées, et réciproquement.

1. P. 526, *a* : ὅτι περὶ τούτων λέγουσιν, ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ.

2. *République*, VII, p. 529, *d*. Cette expression se trouve dans le long passage relatif à l'astronomie que nous avons traduit. Voir notre précédent article, *Revue philosophique*, août 1881, p. 158.

Mais, dans le *Phédon* (101, *b-c*), on voit Socrate indiquer à Cébès que, sur la question de savoir si le devenir de deux a pour cause l'addition de l'unité à elle-même ou sa division par moitié, le plus sûr est de répondre que deux devient par participation à la Dyade. N'est-ce pas là la thèse du nombre idéal, ici la Dyade, indispensable pour rendre compte de l'existence du nombre *deux?*

Ce texte nous paraît loin d'être décisif; en effet, la réponse est donnée comme provisoire et n'allant pas au fond des choses; d'un autre côté, le nombre *deux* y semble bien un concret, et la Dyade le nombre abstrait qui n'a pas de devenir, mais est éternel et immuable au même degré que l'Idée. Le terme technique de μέθεξις (participation) n'indique rien de plus; car, si les notions mathématiques sont intermédiaires entre les Idées et les choses sensibles, il est clair qu'il y a participation entre ces trois classes.

Ainsi aucun texte de Platon ne permet d'établir la thèse que nous combattons. Ressortira-t-elle, comme une conséquence inéluctable, des principes de sa doctrine?

Quoi, pourra dire un de nos lecteurs plus ou moins prévenu par les expositions courantes de cette doctrine, il y aurait une Idée du lit, de ce produit artificiel des mains de l'homme, il n'y en aurait pas du nombre, ce produit abstrait de sa pensée?

Pour répondre à cette objection, je suis obligé, quels que soient mes scrupules, d'esquisser au moins les lignes principales de la théorie des Idées, dans le sens que j'ai adopté pour m'en rendre compte; il me faut bien dire, si brièvement que ce soit, de quoi il doit y avoir des Idées, au véritable point de vue platonicien, de quoi il peut ne pas y en avoir.

J'abriterai en tout cas mon opinion sous un nom capable de la protéger. De tous les philosophes érudits qui ont approfondi ces difficiles questions, nul, plus que Gustav Teichmüller [1], ne m'a paru au cœur même de la vérité; nul ne m'a semblé avoir réédifié un système mieux lié, plus clair, et surtout permettant une explication plus complète et plus satisfaisante et des écrits de Platon et des données extérieures que nous possédons sur ses dogmes. Puissé-je donc, dans les quelques lignes où je me bornerai d'ailleurs aux points indispensables pour la question à résoudre, ne pas traduire trop infidèlement la pensée de l'illustre professeur de l'université de Dorpat!

Le terme même d'Idée crée un fâcheux préjugé dans l'explication

1. *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, Weidmann, 1874; *Die Platonische Frage*, Gotha, Perthes, 1876; *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* Gotha, Perthes, 1876, 1878, 1879.

de la théorie platonicienne; on est porté à la rapprocher des systèmes idéalistes modernes; mais, quoique les auteurs des plus fameux de ces systèmes n'aient guère jusqu'à présent parcouru en fait d'autres voies que leurs précurseurs de l'antiquité hellène, — tant ce qui est véritablement neuf se trouve rare en métaphysique, — ils ont comme suivi ces voies à rebours, en partant du pôle opposé, et l'on est encore à trouver avant l'ère chrétienne des idéalistes authentiques [1], à moins que l'on ne veuille considérer les sceptiques comme tels. En tout cas, Platon, en particulier, est nettement réaliste comme thèse originaire.

Il ne doute nullement de l'existence objective des êtres sensibles; mais ces êtres naissent et meurent, deviennent et sont détruits. Il n'y aurait donc qu'un flux perpétuel, s'il ne subsistait pas quelque chose de constant, et que Platon appelle Idée.

Ce qui subsiste, nous l'apprenons par une induction facile : c'est l'espèce. L'homme meurt, l'espèce humaine se perpétue; de même pour les autres êtres. De là, Platon conclut hardiment que les Idées sont éternelles et immuables.

L'Idée est d'ailleurs immanente en fait (ἔνεστι) dans l'être sensible, particulier; mais, et c'est là le point délicat de la théorie, elle est en même temps transcendante (χωριστή) pour la νόησις qui la contemple dégagée du particulier et du sensible.

Toutefois ce point délicat appartient de fait à ce que nous appelons aujourd'hui la théorie de la connaissance; métaphysiquement parlant, il faut s'en tenir à l'immanence, qui a lieu pour l'Idée d'homme dans l'individu, comme pour Dieu dans le monde; car, si Platon a créé une langue pour l'idéalisme et pour le spiritualisme, il est panthéiste au moins autant que réaliste.

L'affirmation que les Idées sont éternelles et immuables revient donc, au fond et en bon français, au contre-pied de la doctrine évolutionniste. C'est l'affirmation, par exemple, que l'espèce humaine n'a pas commencé, ne finira pas, n'a pas changé, ne changera pas. Rien d'étrange dès lors à ce qu'il y ait une Idée du lit, car les hommes se sont toujours couchés et se coucheront toujours pour dormir.

Ainsi l'Idée a sa raison d'être dans toute l'extension de la catégorie de l'οὐσία d'Aristote, si l'on en exclut toutefois le particulier dont elle est niée comme contradictoire. Mais de plus, en tant qu'héritier de Socrate, Platon identifie l'Idée suprême avec le bien en soi, qu'il considère ainsi comme une essence immanente au monde; il est ainsi conduit à admettre également des Idées pour nombre de notions

1. J'entends *subjectifs*.

que son disciple classera à bon droit dans la catégorie de la qualité, du ποῖον, ou même du relatif, πρὸς τι.

Quant à celle du ποσὸν, quant aux notions mathématiques, il n'a aucune raison analogue. Il peut bien y avoir une Idée du cercle comme anneau, du cercle d'or ou de bronze; mais à quel titre y en aurait-il du cercle mathématique, du σχῆμα, qui n'est saisi que par la διάνοια? De même pour les nombres.

A la vérité, il y a comme une exception apparente pour quelques-uns. A côté de la monade, de l'unité arithmétique, il y a l'Un en soi, immanent au monde; Platon parlera de même de la dyade indéterminée des contraires, mais ce n'est point du nombre deux que cette dyade est l'Idée. Qu'il ait pu faire quelques autres emprunts analogues au langage, sinon aux dogmes pythagoriciens, qu'il ait eu, si l'on veut, une triade ou une tétrade comme Idées, à côté de la notion mathématique des nombres 3 ou 4, il n'en faudra pas moins s'arrêter bientôt, ne fût-ce qu'après avoir épuisé la Décade. Un nombre particulier donné n'a point d'Idée; ce n'est point quelque chose qui naisse et qui meure, qui devienne ou se détruise; il n'a donc point à être expliqué par l'immanence d'une essence éternelle et immuable.

Ainsi, au véritable point de vue platonicien, la thèse d'un nombre idéal, différent du nombre abstrait, et prétendûment nécessaire à son explication, n'est qu'une superfétation aussi inutile qu'embarrassante; aucun philosophe de l'école ne l'a soutenue avant les commentateurs modernes, et il serait certes difficile à ceux-ci de la défendre de façon à la rendre claire et plausible. Le nombre ou la notion mathématique est déjà abstraite (χωριστόν); à quoi bon une seconde abstraction? et quel pourrait bien en être le résidu?

D'autres problèmes moins artificiels attendent leur réponse avant ceux-là, et nous pouvons désormais aborder celui que nous avons réservé tout à l'heure.

XIII

L'IDÉE-NOMBRE

Lorsqu'Aristote nous révèle un point de doctrine platonicienne dont on ne trouve pas de traces dans les *Dialogues*, il est convenu qu'il s'agit d'un ἄγραφον δόγμα. Cette facile explication ne doit point toutefois être acceptée sans quelques réserves.

On peut considérer comme prouvée l'existence à l'Académie d'un

enseignement oral, dont le caractère était essentiellement différent de celui des *Dialogues*, destinés à une publicité exigeant alors de sérieuses précautions; mais il n'est nullement établi, les questions de forme mises à part, et en écartant les voiles plus ou moins obscurs des mythes, que Platon professât deux doctrines divergentes, l'une dans le secret de l'école, l'autre déclarée aux profanes. D'autre part, Aristote a été assez souvent pris à torturer et à rendre méconnaissables des passages empruntés aux *Dialogues*, pour que ses indications les plus précises ne soient point reçues sans contrôle.

Il faut donc avant tout, pour la nouvelle question qui va nous occuper maintenant, examiner ce qui ressort des textes mêmes de Platon, s'il a dit que l'Idée était nombre, ou au moins dans quel sens il aurait pu le dire. La critique des données d'Aristote sera amplement facilitée par cette recherche préalable.

La thèse de l'Idée-nombre peut avoir deux sens; pour l'un et l'autre, les *Dialogues* offrent des traces suffisantes pour permettre de croire que Platon avait pu, en toute logique, adopter cette formule d'enseignement oral, mais ils ne laissent point décider si l'un doit être préféré à l'autre. Toutefois, dans la seule vue de faciliter le langage, et en raison du caractère propre à chacun d'eux, j'appellerai l'un pythagoricien, l'autre platonicien.

Dans le premier, la thèse nous est bien familière sous une autre formule : *Numeri regunt mundum*. Les nombres régissent le monde. Les Pythagoriciens l'avaient exprimée : Les choses *sont* nombres. Pour Platon, la chose devient seulement, c'est l'Idée qui est; il pouvait donc corriger naturellement : Les Idées sont nombres.

Si Platon n'a rien écrit de semblable, il est clair cependant que les fantaisies harmonico-numériques du *Timée* n'ont pas d'autre signification possible. D'autre part, dans l'*Epinomis*, le fidèle dépositaire de sa dernière pensée emploie, comme on le sait, pour célébrer les nombres, un pompeux langage qu'on ne peut guère expliquer, si l'on ne veut admettre qu'il voit dans les nombres comme des symboles des Idées.

Dans ce sens, la thèse était difficile à maintenir sans quelque exagération. La science de la nature n'offrait point alors une base assez large pour qu'on pût éviter de verser dans les rêveries mystiques dont les Pythagoriciens avaient déjà donné l'exemple, auxquelles Platon a pu se laisser aller de temps en temps, et où retombèrent ses disciples, incapables de maintenir la démarcation établie par le maître entre les Idées et les notions mathématiques. Nous avons fait allusion déjà à des Idées, dont l'une au moins est authentiquement dénommée comme nombre dans les *Dialogues*, la dyade indéterminée.

Si cette dénomination renferme une profonde signification métaphysique, s'il peut en être de même pour quelques autres, leur abus prend bien vite un caractère étranger [1] à la philosophie. Aussi ne nous arrêterons-nous pas à examiner jusqu'où ont pu aller les exagérations à cet égard de Platon et de ses disciples, d'autant qu'après mûre réflexion nous ne croyons pas que ce soit de ce côté qu'ait, historiquement, croulé la théorie des Idées.

M. Fouillée nous renvoie au *Philèbe* (16 *d*, 18 *a*) comme preuve que Platon a réellement appelé nombres les Idées; ceci n'est point rigoureusement exact. Toutefois, comme on le sait, Platon, pour les désigner, y emploie le terme d'*unités*, μονάδες ou ἕνκδες [2]. Il forge ce dernier mot pour une signification spéciale; car, si l'Idée-unité est identique d'un individu à l'autre, ces diverses *unités* ne sont point comparables entre elles et sont aussi différentes à cet égard que deux unités concrètes.

Nous arrivons ainsi au second sens possible de la thèse de l'Idée-nombre, au sens pour lequel nous avons réservé l'épithète de platonicien. Si plusieurs unités concrètes donnent par leur ensemble une pluralité, un nombre, plusieurs Idées-espèces ne conduisent par leur réunion qu'à une unité nouvelle, l'Idée-genre. La discussion dialectique de cette proposition a beaucoup préoccupé Platon; à diverses reprises, du *Sophiste* au *Parménide*, en passant par le *Philèbe*, nous la voyons retournée, pour ainsi dire, sous toutes ses faces, sans parler des nombreuses allusions qui y sont faites dans d'autres dialogues. A ce point de vue, Platon pouvait donc dire encore que l'Idée est nombre, comme représentant l'unité dans la multiplicité, et qu'en tant qu'Idée et quoique nombre (εἰδητικὸς ἀριθμὸς), elle n'est point sommable par addition.

Il s'agit au fond d'une question si simple et si claire qu'il nous est difficile de comprendre l'importance capitale qu'elle semble avoir prise pour Platon. Ici Aristote nous vient en aide, et la direction de ses attaques nous indique le point faible du système, et nous fait reconnaître qu'il se trouve là où convergent les deux sens de la thèse de l'Idée-nombre.

Les coups d'Aristote s'adressent d'ailleurs autant et plus aux disciples qu'au maître, car ce sont évidemment eux qui ont développé la thèse en question; mais, pour juger de la force de ces coups, il convient de nous borner à examiner si la doctrine authentique des *Dialogues* peut leur résister.

1. Théologique, dirait un positiviste; car la loi des trois états s'applique avec succès même à l'histoire des mathématiques.
2. *Philèbe*, 15, *a*.

Nous disons couramment que les nombres s'engendrent successivement par l'addition répétée de l'unité. C'est une fiction commode pour l'exposition, mais une thèse insoutenable; car, du moment que un et deux sont posés, leur somme, trois, est également posée, et en même temps quatre, cinq et tout autre nombre. Dans les nombres abstraits, il n'y a donc ni premiers, ni derniers, ni antécédent, ni conséquent, à moins de conventions purement arbitraires.

Prenons au contraire les deux Idées certainement dénommées comme nombres par Platon, l'Un et la Dyade de l'indéfini, dont on peut dire qu'elle est l'Idée de la matière, en tant que celle-ci est intelligible; leur combinaison n'engendre point une Idée-triade, elle ne reproduit que l'unité du monde, de même que la division de la Dyade en ses éléments contraires ne reproduit nullement l'Idée-unité.

Si donc il y a une Idée-triade ou une Idée-tétrade, et si d'ailleurs elles dérivent des deux Idées premières, cette genèse métaphysique n'est nullement comparable à celle des nombres; les éléments de ces Idées ne sont nullement des unités assimilables entre elles. En général, si cette genèse métaphysique des Idées est possible, elle se fera par dérivations successives, suivant une hiérarchie à degrés multiples; il y aura des premières et des dernières, des antécédentes et des conséquentes.

Désigner maintenant les Idées comme nombres d'après le compte des degrés de cette hiérarchie [1], c'est simplement le renversement du sens que nous avons donné, comme proprement platonicien, à la thèse de l'Idée-nombre; si ce dernier correspond à la marche ascendante de la dialectique, du particulier à l'universel, l'autre, qui résulte, en fait, de l'exposition d'Aristote, correspond à la marche inverse et descendante, de l'Un suprême au multiple subordonné.

Cette double voie, si bien reconnue par Platon, doit être nécessairement parcourue dans tout système métaphysique, quel qu'en soit le point de départ; dans l'esquisse que nous avons tentée de la théorie des Idées, nous n'avons envisagé que la marche ascendante; comment cette théorie soutiendra-t-elle l'épreuve inverse, la marche descendante, qui se rapproche au fond de celle des systèmes idéalistes modernes?

Les Idées, éternelles et immuables, expliquent le monde, mais il

1. Je ne puis apercevoir aucun autre mystère dans une formule comme la suivante, attribuée par M. Fouillée à Platon, d'après un passage d'Aristote (*De anima*, I, : 2) « le νοῦς, 1; la science, 2; l'opinion, 3; la sensation, 4. » La forme est d'ailleurs tout à fait pythagorique, mais les Pythagoriciens eux-mêmes ont-ils attaché un caractère plus profond à nombre des rapprochements qu'on leur attribue?

faut à leur tour les expliquer, leur multitude indéfinie a été concentrée dans l'unité suprême; il s'agit maintenant de les en dégager et de refaire dialectiquement le drame de la genèse, raconté dans le *Timée* sous la forme mythique.

Mais comment des choses éternelles et immuables peuvent-elles avoir une genèse? Platon a essayé de nous dire, dans le *Parménide*, au moins quelle signification il fallait donner au problème à résoudre. Mais déjà sans doute, lorsqu'il composait ce dialogue, Aristote s'était séparé de lui et avait commencé ses critiques. Toute l'importance de celles-ci se résume en ce qu'il prend la transcendance des Idées au sens métaphysique et ne veut pas voir ce que le maître dit de leur immanence; dès lors, dans la marche descendante, elles n'apparaissent plus que comme un décor de théâtre cachant inutilement l'action sérieuse, engagée sur les choses sensibles et l'unité intelligible, entre le devenir objectif et le permanent subjectif.

Si, comme je le crois du moins, Platon conserva toujours un sentiment, sinon clair et distinct, au moins juste, de la distinction entre les deux domaines dont nous qualifions aujourd'hui l'un comme métaphysique, l'autre comme appartenant à la théorie de la connaissance [1], les attaques d'Aristote n'en étaient pas moins fondées contre les disciples. Pour descendre de l'unité aux choses sensibles en passant par les Idées, ils rencontraient, dès le premier pas, les intermédiaires mathématiques, dont la terminologie, sinon les concepts, apparaissait dans les principes immédiatement posés. Là commençaient les difficultés, où ils échouèrent. Xénocrate identifie sans plus les idées et les notions mathématiques et tombe ainsi dans des absurdités si flagrantes qu'Aristote ne prend même pas la peine de le traiter sérieusement. Speusippe supprime de fait les Idées, ne conserve comme transcendant que les notions mathématiques. C'en est fait de la doctrine du maître; nous revenons à un pythagorisme déguisé sous une nouvelle forme.

L'ensemble des observations qui précèdent peut servir de commentaire aux textes d'Aristote que nous avons promis et qu'il nous reste à donner à titre de pièces justificatives. Nous espérons qu'on les comprendra désormais dans notre sens sans trop de difficulté, si l'on veut bien observer toutefois qu'ils émanent d'un adversaire qui, comme polémiste, n'a guère de scrupules. Désormais notre rôle

1. Sur le premier, tant qu'on reste dans le subjectif, après avoir posé l'Un et la Dyade, on se trouve dans une impasse; il faudrait un troisième terme pour établir un syllogisme. Sur le second, on est immédiatement conduit aux notions les plus claires et les plus simples, c'est-à-dire aux mathématiques, et dès lors on se trouve à chaque pas, dans la marche descendante, sous le contrôle de la science positive.

se bornera donc à peu près à celui de traducteur ou d'abréviateur.

Le passage classique d'Aristote sur la théorie des Idées est au livre I de la *Métaphysique*, chap. 6 [1] :

« Après ces philosophies vint le travail de Platon, qui les suit sur nombre de points, mais présente ses particularités par rapport à la philosophie des Italiens. Familier dès l'enfance avec Cratyle et les opinions d'Héraclite, — que toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel, et qu'il n'y en a point de science, — il conserva aussi plus tard la même doctrine; mais comme Socrate, s'occupant d'ailleurs des choses morales, et nullement de la nature universelle, cherchait dans son objet le général et appliquait son esprit aux définitions, — ce qu'on n'avait point encore fait, — Platon adopta ce procédé en admettant qu'il s'agissait d'autres choses que des sensibles; car, pour lui, il était impossible qu'il y eût une définition commune pour une chose quelconque sensible, à cause de son changement continuel. Ainsi il appela Idées les êtres dont il s'agissait pour lui, posant à côté d'elles les choses sensibles comme dénommées toutes d'après ces Idées, et disant que la multitude des choses de même nom que l'espèce [2] est par participation. Il changeait seulement de mot en disant participation (μέθεξις); car, pour les Pythagoriciens, les êtres sont par imitation des nombres. Platon dit participation, le terme est seul changé, mais on nous laisse à chercher ce que c'est que cette participation ou imitation des êtres.

« De plus, en dehors des choses sensibles et des Espèces, il dit qu'il y a, comme intermédiaires, les choses mathématiques, différant des sensibles en ce qu'elles sont éternelles et immuables, des Espèces en ce qu'elles sont beaucoup d'une même sorte (πόλλ' ἄττα ὅμοια), tandis que chaque Espèce en elle-même est une. Et, considérant les Espèces comme causes pour les autres choses, il pensa que leurs éléments sont les éléments des êtres. Ainsi, pour lui, les principes sont, comme matière le grand et le petit, comme essence l'un; et les Espèces dérivant du grand et du petit par participation de l'un sont nombres [3].

1. Nous citons d'après l'édition de Didot, p. 477.

2. Je traduis, pour être plus littéral, ἰδέα par Idée, εἶδος par Espèce, au lieu d'employer le même terme pour des concepts qui, au sens platonicien, ne peuvent d'ailleurs avoir qu'une différence d'extension.

3. P. 478, 2 : ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Littéralement il faudrait « les espèces sont *les* nombres », et c'est bien ce qu'insinue Aristote, qui, usant habilement de sa terminologie de cause, principe, essence et matière, et choisissant son terrain, prétend y amener Platon pour le jeter dans le dilemme des insoutenables solutions de Speusippe et de Xénocrate. Mais cette traduction littérale signifierait que les nombres n'appartiennent pas aux notions mathématiques, mais aux Espèces, et nous verrons qu'Aristote est obligé de reconnaître cette doctrine comme étrangère à Platon.

« Dire que l'essence est l'un, et qu'il n'y a rien autre chose qui soit dit un, c'était se rapprocher des Pythagoriciens, comme aussi faire, avec eux, les nombres causes de l'essence pour les autres choses. Mais, au lieu de prendre l'indéfini (ἀπείρον) comme un, en faire une Dyade, et la composer du grand et du petit, cela lui est propre; de même que de poser les nombres en dehors des choses sensibles, tandis que les Pythagoriciens disent que les choses elles-mêmes sont nombres et qu'ils ne posent point les choses mathématiques comme intermédiaires. »

Il convient de s'arrêter sur le motif donné par Aristote à la distinction platonicienne entre les notions mathématiques et les Idées.

S'il s'agit d'une figure de géométrie, le triangle par exemple, dont on démontre une propriété générale, peut avoir non seulement une infinité de formes différentes (εἴδη des géomètres), mais, dans une même forme ou espèce, une infinité de dimensions différentes; tous ces triangles de même forme sont semblables (πόλλ' ἄττα ὅμοια). Chacun est pour ainsi dire un individu de la notion du triangle de cette forme, ou encore du triangle en général, de même que chaque homme en particulier est un individu de l'espèce humaine ou du genre animal. Mais, chacun de ces individus mathématiques étant éternel et immuable, il n'y a point à constituer en dehors d'eux d'idée du triangle en soi, tandis que, pour l'homme changeant et périssable, la constitution de l'Idée est indispensable à la science.

Or, pour les nombres, le même raisonnement ne s'applique qu'à ceux qui jouissent d'une même propriété, comme la classe des nombres premiers, par exemple; il n'est pas valable pour les nombres particuliers. Toutes les douzaines imaginables ne peuvent se distinguer entre elles que d'après leur application concrète, et alors on n'est plus en présence de la véritable notion mathématique.

La raison donnée par Aristote ne me paraît donc pas le véritable motif platonicien, d'autant qu'on devrait, si elle était authentique, la retrouver au livre VI de la *République*, sinon dans quelque autre dialogue. Elle semble d'ailleurs calculée pour nous faire comprendre la formule platonicienne de l'Idée-nombre, dans le sens de l'identité des Idées et des nombres mathématiques. Mais cette ruse de polémiste est moins dirigée en fait contre Platon que contre ses successeurs; la conclusion logique serait d'ailleurs simplement que les nombres mathématiques forment pour Platon une classe spéciale des εἴδη. Or qu'il n'en est rien, nous le savons de reste :

XIII, 3, p. 633, 43 : « Les premiers qui ont posé les deux nombres, celui des espèces et l'autre, le mathématique, n'ont jamais dit et ne

pourraient nous dire comment et de quoi sera le mathématique. Car ils le font intermédiaire entre le spécifique (εἰδητικοῦ) et le sensible. »

Comp. XII, 9, p. 626-27, dans une discussion où il ne s'agit que de nombres : « Le premier qui a posé les espèces et qui les a posées comme nombres, a distingué avec raison les espèces, et les choses mathématiques. » Et I, 9, p. 483, 53 : « D'ailleurs il est nécessaire de poser un certain autre genre de nombre, celui auquel se rapporte l'arithmétique, et aussi tous ces intermédiaires dont on nous parle. »

Nous ne nous arrêterons pas à la question de savoir si, en limitant au grand et au petit les concepts élémentaires de la Dyade de l'indéfini, Aristote traduit fidèlement la doctrine platonicienne; en tout cas, la question est bornée par là à l'essence des choses sensibles, comme si la formule de l'Idée-nombre s'appliquait exclusivement aux Idées de ces dernières, comme si nous devions dès lors la remplacer par celle de l'Espèce-nombre.

Voici maintenant les passages où Aristote semble davantage entendre cette formule dans le sens pythagoricien.

Après avoir précisément réfuté les Pythagoriciens et soutenu que, si la cause est nombre, il faut admettre une autre espèce de nombre, il ajoute (*Métaph.*, I, 8, p. 481, 47) : « Platon reconnaît bien qu'il y en a un autre, et cependant lui aussi pense comme nombres et ces choses (les sensibles) et leurs causes, mais comme intelligibles [1] les nombres causes, comme sensibles les autres. »

I, 9, p. 483, 13. Réfutation de la thèse de l'espèce-nombre :

« De plus, si les espèces sont nombres, comment ceux-ci seront-ils causes? les êtres seront-ils des nombres différents? par exemple, un homme sera-t-il tel nombre, Socrate celui-ci, Callias celui-là? En quoi ces nombres seraient-ils causes pour ces individus? qu'ils soient éternels ou non, cela n'y peut rien faire. Si c'est parce qu'il y a des rapports entre nombres, comme dans un accord musical, il est clair qu'il y a une certaine chose dont ils sont rapports. Et, si cette chose est, c'est la matière. »

« Il est même évident que ces nombres sont certains rapports d'une chose à une autre; ainsi, si Callias est un rapport en nombres de feu, de terre, d'eau et d'air, l'Idée (ἡ ἰδέα ἀριθμὸς) sera aussi nombre de quelques sujets différents, et l'homme en soi, qu'on en fasse ou

1. L'expression de νοητούς peut appartenir à Aristote, aussi bien que celle d'αἰτίους (causes). Cf., p. 549, 29, où il appelle νοητόν le cercle mathématique. Ici, le nombre sensible ne serait pas le nombre concret, mais la forme sous laquelle se présente dans l'individu le nombre spécifique. Tout cela paraît bien peu platonicien.

non un nombre particulier, sera toujours un rapport en nombres de certaines choses et non pas un nombre; il ne sera point pour cela un nombre particulier. »

VI, 2, p. 539, 5. Distinctions des opinions de Platon et de ses disciples :

« En dehors des choses sensibles, ceux-ci (les Pythagoriciens) pensent qu'il n'y a rien de pareil, ceux-là en admettent bien d'autres, comme étant plutôt éternelles : ainsi Platon, qui fait deux essences des espèces et des choses mathématiques et une troisième pour les corps sensibles. Speusippe, partant de l'Un, a aussi différentes essences et principes pour chaque essence, l'une pour les nombres, l'autre pour les grandeurs, puis pour l'âme; il va ainsi multipliant les essences. Quelques-uns (Xénocrate) disent que les espèces et les nombres ont la même nature et que les autres choses forment une série continue, des lignes et plans jusqu'à l'essence du ciel et aux choses sensibles. »

XI, 1, p. 600, 23 : « Une autre essence immuable que certains disent être transcendante (χωριστήν), les uns (Platon) la divisant d'ailleurs en deux, les autres (Xénocrate) plaçant dans une même nature les espèces et les choses mathématiques, ceux-là enfin (Speusippe) ne reconnaissant que ces dernières. »

Enfin VI, 11, p. 530, 24 : « De ceux qui parlent des Idées, les uns disent que la Dyade est la ligne en soi, d'autres l'espèce de la ligne, car, pour certaines choses, l'espèce et ce dont est l'espèce sont identiques, comme la Dyade et l'espèce de la Dyade; pour la ligne, il n'en est plus de même. »

Ici il s'agit de subtiltés d'école, et il ne semble nullement que Platon soit visé.

Nous pouvons maintenant aborder les passages où la thèse de l'espèce-nombre est entendue au sens que nous avons qualifié de platonicien.

Le passage classique est ici le chap. 6 du livre XII; mais il sera plus clair de le résumer seulement. Aristote établit que l'on ne peut faire sur les nombres que les hypothèses suivantes :

a. Aucune unité n'est comparable avec aucune autre (nombres concrets).

b. Toutes les unités sont comparables entre elles (nombres mathématiques).

c. Les unités sont les unes comparables (dans le même nombre), les autres non comparables (d'un nombre à l'autre) (Idée-nombre).

d. Les nombres sont transcendants (χωριστοὺς).

e. Ils sont non pas transcendants, mais immanents (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς.)

f. Les uns sont transcendants, les autres non.

Aristote attribue les thèses *b*, *e* aux Pythagoriciens, *b*, *d* à Speusippe, *b*, *c*, *d* à Platon; il ne nomme pas ces deux derniers, mais ils sont bien reconnaissables.

P. 618, 6 : « Les uns (Platon) reconnaissent les deux sortes de nombres, celui pour lequel il y a premiers et derniers, les Idées [1], et le mathématique, tous deux comme séparables (χωριστούς) des choses. »

Il semblerait presque, ici, que c'est Aristote qui a inventé d'appeler nombre les Idées de Platon; en tout cas, la forme donnée à la thèse *c* est sans doute de son cru.

La discussion de ces thèses occupe les chapitres suivants; nous n'avons à y relever (p. 622, 30) que le passage :

« Si l'un est principe, il est plutôt nécessaire qu'il en soit pour les nombres comme disait Platon, qu'il y ait une certaine première Dyade ou Triade, et que les nombres ne soient pas comparables entre eux. »

Il est clair que, sous le mot *nombres*, il n'y a qu'à entendre les Idées en tant que complexes, ainsi que nous l'avons exposé.

Quant au passage (XI, 8, p. 606, 27) par lequel nous terminerons ces citations : « Ceux qui parlent des Idées disent que les *Idées sont* nombres, et ils parlent des nombres tantôt comme indéfinis, tantôt comme limités à la décade; pour quelle cause la pluralité des nombres serait telle, on n'en dit rien qui ressemble à une démonstration; » il nous parait très douteux que Platon y soit visé personnellement.

En résumé, Aristote nous révèle une formule d'école, mais ne nous apprend en réalité, comme doctrine, rien qui ne puisse être tiré des *Dialogues*. Cette formule semble avoir eu une double signification, dont la première, authentiquement platonicienne, peut elle-même se dédoubler :

L'Idée est nombre, en tant qu'elle est complexe, soit qu'on la considère au point de vue de l'extension, soit au point de vue de la compréhension.

L'Idée est nombre, en tant que tout ce qui a une idée est soumis aux lois mathématiques.

La première signification a une portée logique, la seconde une portée scientifique.

PAUL TANNERY.

1. Τόν μὲν ἔχοντατὸ πρ ότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Dr Louis Büchner : LA VIE PSYCHIQUE DES BÊTES, ouvrage traduit de l'allemand par le Dr Ch. Letourneau, avec gravures sur bois. Paris, Reinwald, 1881.

Le titre de cet ouvrage promet beaucoup. Une psychologie du règne animal ! Ce serait une œuvre capitale au temps où nous sommes. En réalité, il n'est question ici que de la vie psychique « des insectes ou plutôt des arthropodes » (p. xv). Encore ne faut-il pas prendre à la lettre cette déclaration de la préface. Parmi les arthropodes, les crustacés et les myriapodes sont omis. Les arachnides ne sont étudiés qu'en un petit nombre de pages. Et, parmi les insectes, seuls les termites et les hyménoptères sociaux, avec quelques coléoptères que le traducteur appelle on ne sait pourquoi des *scarabées*, figurent dans cette revue.

On ne trouve la raison de ce plan bizarre que quand on est parvenu à se rendre compte de ce qu'a voulu faire l'auteur. En réalité, M. Büchner, bien qu'il traite assez durement les philosophes, est un philosophe lui-même. Son but est de dogmatiser à propos de la vie animale et d'établir une certaine thèse au sujet de l'instinct. Il est vrai que cette thèse est assez obscure : tantôt il soutient que l'instinct n'est qu'un mot, tantôt il reconnaît qu' « il existe incontestablement beaucoup d'actes instinctifs » (p. 45. 46). Ici, il a recours pour expliquer l'instinct à l'action réflexe, à l'imitation, à l'habitude, au développement raffiné d'un sens spécial, à quelque particularité organique ; là, c'est l'hérédité, c'est l'organisation des expériences individuelles dans le système nerveux des générations successives, qu'il invoque de préférence (p. 308, 361, 404, 482) ; dans le cours de son exposition, les faits qu'il rencontre sont rapportés à l'une ou à l'autre de ces causes. Mais sa préoccupation dominante a été sans contredit de battre en brèche la théorie de l'instinct telle qu'elle a été acceptée autrefois, qui fait de l'instinct une cause *sui generis* succédanée de l'action providentielle : contre cette théorie, il a surtout à cœur d'établir que l'instinct n'est que de l'intelligence, inférieure, dit-il, en de certains endroits, supérieure, prétend-il, dans d'autres. L'animal n'est pas l'instrument

aveugle d'un pouvoir occulte : il pense, il observe, il réfléchit, il tire parti de ses expériences ; il est donc intelligent ; ce n'est pas assez dire, il est raisonnable. Ainsi préoccupé de relever l'animal sous le rapport des facultés intellectuelles, M. Büchner a réuni tous les faits qui lui ont paru curieux, étonnants, propres à donner une haute idée de la sagesse de ses clients. C'est ainsi qu'il a été amené à composer un recueil des faits les plus surprenants qu'il trouvait à sa portée. En somme, ce livre est, sous un format plus volumineux, le pendant de nos *Merveilles*, des ouvrages de M. Menault par exemple sur l'*Intelligence des animaux* et l'*Amour maternel chez les animaux*, que M. Büchner déclare *excellents*. « Le titre le plus convenable pour cet ouvrage, dit-il lui-même, serait peut-être celui de *Légendes du monde animal*, tant les sujets qui y sont traités semblent appartenir au domaine merveilleux de la fantaisie. » Bref c'est un travail de vulgarisation, un livre de science amusante au service des tendances philosophiques un peu confuses de l'auteur.

Le public qui recherche ce genre de composition y trouvera son compte. C'est une lecture attachante sans contredit que celle de la *Vie psychique des bêtes*. Les faits intéressants y abondent, et on peut dire qu'en gros l'auteur est au courant des publications originales les plus récentes sur le sujet. Il a mis à profit non seulement les travaux des Huber, de Darwin et de Wallace, mais ceux de Forel, de Moggridge, de Bates et de Lubbock. De plus, il a provoqué de la part d'un grand nombre de savants et d'amateurs l'envoi de renseignements nouveaux qui donnent un attrait de plus à son livre. Nous n'en avons pas de cette catégorie qui contienne une aussi ample moisson de « curiosités ».

Quant à la valeur scientifique de l'ouvrage, elle est faible, précisément parce que l'auteur subordonne tout à sa propagande philosophique. Toutes les histoires lui sont bonnes, dès qu'elles servent à exalter l'intelligence des animaux. Il s'en faut que tous ces récits soient « empreints du sceau de la réalité et de l'esprit scientifique le plus rigoureux ». Le Dr Büchner manque absolument de critique comme zoologiste, pour n'avoir pas fait ce qu'il recommande de très haut aux autres de faire (p. 41), c'est-à-dire pour être resté toute sa vie incapable d'observer les bêtes de ses propres yeux. Dans tout ce gros volume, pas un fait qui vienne de lui ; et on sent souvent qu'il est même trop peu familiarisé avec les mœurs journalières des animaux les plus connus pour déterminer dans les récits extraordinaires ou concernant les animaux des pays lointains la part du vraisemblable et celle du merveilleux. Quand il a pour guide Huber ou Forel, tout est bien ; mais, quand il suit quelque narrateur dépourvu de bonne foi ou de discernement, l'emprunt vaut ce que vaut la source. Ainsi plusieurs récits du *Jardin zoologique* (journal allemand) nous paraissent suspects (p. 195). Nous n'ajoutons pas la moindre foi à l'observateur anglais qui nous montre un *scarabée* (?) de nom inconnu suspendant sa proie à une branche de bruyère (p. 496). Le correspondant de la page 174 a bien pu voir des

fourmis, étant sur des frênes, *porter* des pucerons; mais il n'a pas établi que les pucerons fussent *apportés* sur les jeunes pousses par les fourmis; rien ne prouve qu'ils n'y soient pas venus tous seuls, comme c'est la règle générale. Malgré l'autorité d'Audubon, le convoi de punaises rangées deux à deux (« par paires », dit le texte) et portant des feuilles coupées, pour le compte et sous la surveillance de fourmis, qui ensuite les enferment au fond du nid et leur donnent « une maigre pitance », présente une image des plus comiques. Que les termites « poursuivent leur œuvre de destruction avec tant de combinaison et de jugement qu'ils ne s'attaquent jamais aux poutres fondamentales du bâtiment dont la chute subite entraînerait la ruine de l'édifice et les écraserait eux-mêmes » (p. 290), c'est ce qui nous paraît aussi mériter confirmation. Du reste, à la page suivante, il est raconté qu'à Rochefort ces mêmes termites ont fait écrouler une maison de la rue Royale. Il n'est pas démontré non plus que les insectes myrmécophiles aient tous la faculté de sécréter de la liqueur au bénéfice de leurs hôtes. Et, quant à ce merveilleux attribut qu'on a prêté à la reine abeille de pondre à volonté des œufs de mâles ou des œufs d'ouvrières, le traducteur, à défaut de l'auteur, aurait pu mentionner combien l'hypothèse de Dzierzon sur ce point est compromise depuis les observations de M. Pérez. Une œuvre « rigoureusement scientifique » se distingue des œuvres de vulgarisation et de propagande par le désintéressement dogmatique de son auteur et l'incessant effort qu'il fait pour se garder de toute surprise : mieux vaut éliminer un fait curieux mal établi que de compromettre par des récits controuvés une masse de renseignements puisés aux bonnes sources.

Le livre de M. Büchner n'est donc point un répertoire de faits entièrement sûr. Il ne rachète point ce défaut par le bonheur de ses interprétations. La plupart des réflexions philosophiques qui accompagnent le récit de ces merveilles pourraient se résumer ainsi : « Voyez ! cette petite bête n'est-elle pas intelligente comme l'homme, et qui sait si elle ne l'est pas plus? » Un perpétuel anthropomorphisme me gâte ces explications de l'activité animale. Passe encore s'il s'agissait des mammifères, surtout des singes anthropoïdes; les analogies seraient prochaines. Mais, quand il s'agit des insectes, les différences doivent être soigneusement maintenues, même au sein des plus séduisantes analogies : la distance est immense en effet d'eux à nous. Le fait que ces sortes de commentaires sont souvent présentés sur le ton de la plaisanterie n'atténue que faiblement les inconvénients que présente leur inexactitude radicale. Que M. Büchner soit ou non sérieux quand il « demande pourquoi un *self-government* poussé aussi loin que celui de ces petits républicains (les fourmis) ne serait pas possible parmi les hommes », ou quand il affirme que ces « intelligents petits animaux comprennent plus vite et mieux que les hommes » les conséquences désastreuses de la guerre et les avantages d'une entente mutuelle (p. 248), ou quand il compare les soldats des termites aux armées

permanentes des Etats européens (p. 269, 284, 295, 302), félicitant les termites de ce que leurs *traîneurs de sabre* sont moins nombreux et moins insolents que les soldats prussiens vis-à-vis des citoyens qui les nourrissent ; ou quand il dit de ces mêmes termites que leur antipathie très prononcée pour la lumière du jour nous permet de les ranger au nombre des *obscurantistes*, d'autant plus qu'ils sont monarchistes et ont une armée permanente, ou enfin quand il définit l'Etat des abeilles une monarchie communiste ou une monarchie démocratico-socialiste, forme politique dans le genre de celle que Napoléon III a semblé un moment vouloir introduire en France, alors qu'il était en coquetterie réglée avec les classes ouvrières, toutes ces gentillesses ou ces vues profondes nous semblent peu propres à assurer le progrès de la science sociale (voir encore pages 309, 313, 315, 371, 384 et suivantes, 406 et suivantes, des rapprochements analogues). Il y a dans tous ces développements un sentimentalisme, une prétention à la moralité, une emphase en un mot, qui réservent des impatiences aux savants qui seront le plus disposés à la reconnaissance envers l'auteur pour la peine qu'il a prise de rassembler tant de faits et d'analyser avec clarté tant d'ouvrages originaux.

A. Espinas.

Pirmez (Eudore). — De l'unité des forces de gravitation et d'inertie. — Bruxelles, Bruylant-Christophe et Cie, 1881. — In-8, 282 pages.

L'enseignement actuel de la mécanique rationnelle a été constitué sur l'hypothèse de l'action à distance des forces, hypothèse qui se prête le plus commodément à l'analyse mathématique, mais que les progrès de la science semblent rendre de moins en moins acceptable si l'on veut en changer le caractère et en faire le point de départ d'une explication synthétique de l'ensemble des phénomènes de la nature. Il n'y a donc point lieu de s'étonner que les principes de la dynamique commencent à subir des critiques ou même des attaques plus ou moins sérieuses.

On n'a point d'ailleurs à se méprendre sur la portée de ces critiques et de ces attaques ; pour le mathématicien, la force, cause des productions ou modifications de mouvement, n'a qu'une existence purement subjective, et les formules sous lesquelles il énonce les principes de dynamique sont, dans cet ordre d'idées, à l'abri de toute objection valable. Mais, pour le physicien, la situation est tout autre, car il a à trancher la question de savoir si les forces que constate l'expérience ont, oui ou non, une réalité objective.

Dans la thèse affirmative, la force sera regardée par lui comme une propriété de la matière, et, quoi qu'on en puisse dire, la communication du mouvement au contact étant, en dernière analyse, aussi peu expli-

cable à *priori* que la communication à distance, l'hypothèse des forces agissant dans ces dernières conditions subsisterait sans difficulté, s'il n'y avait pas désormais à expliquer les transformations que subissent entre elles les diverses forces de la nature et à les ramener à l'unité dont la recherche s'impose à la science. Pour donner un substratum objectif à cette unité, on est presque fatalement conduit à dépouiller les atomes matériels de ces propriétés qu'on leur attribuait et à les transporter à un milieu où se meuvent ces atomes. C'est la position prise par M. Hirn, qui voit ainsi dans la force une manifestation d'éléments distincts des atomes.

On peut au contraire, comme l'a fait Secchi, dénier à la force toute réalité objective, et ne reconnaître que la matière et le mouvement, transmissible au contact. La force n'est plus alors qu'une pure abstraction, ou plutôt une véritable création de l'imagination dont on fait usage pour simplifier l'exposition des lois de cette transmission du mouvement. Analytiquement d'ailleurs, on retombe nécessairement sur les problèmes posés dans l'hypothèse de M. Hirn, puisque les molécules des corps naturels sont toujours supposées se mouvoir dans un milieu exerçant une action sur elles, et que la question de savoir si ce milieu est, en dernière analyse, composé ou non des mêmes éléments que ces molécules, n'a qu'une importance secondaire pour les considérations mathématiques.

On a donc, dans les deux cas, à déterminer les propriétés à attribuer à ce milieu hypothétique, l'éther, pour arriver à l'explication des phénomènes observés sur les corps naturels. La seule différence sera que dans une des thèses la détermination de ces propriétés semblera épuiser le problème posé, que dans la seconde il resterait encore à les expliquer par les communications au contact du mouvement entre les particules ultimes du milieu.

Or, jusqu'à présent, on n'a guère pu, pour la détermination des propriétés du milieu éthéré, procéder autrement que par hypothèses, et il se trouve que ces hypothèses sont passablement contradictoires. Une des principales difficultés qui se présentent est relative à l'action à attribuer à ce milieu sur les mouvements commencés dans son sein; pour préciser un problème des plus graves, si l'on doue l'éther des propriétés élastiques qui paraissent nécessaires pour expliquer le phénomène de l'attraction universelle, ces propriétés semblent telles qu'il faudrait lui attribuer en même temps une résistance au mouvement croissant avec la vitesse, conclusion en désaccord complet avec les observations astronomiques.

Pour résoudre cette difficulté, M. X. Kretz, dans son opuscule *Matière et éther* [1], a eu recours aux considérations suivantes : En mécanique rationnelle, on suppose que les points matériels se meuvent dans le vide absolu, et on admet comme premier principe, dit d'*inertie*, que

1. Paris, Gauthier-Villars.

tout point matériel abandonné à lui-même, ou bien reste en repos, ou bien se meut en ligne droite d'un mouvement uniforme. Mais, en physique, nous supposons que le mouvement a lieu dans un milieu, et ce milieu est précisément imaginé pour expliquer, par ses actions, tous les mouvements qui ont lieu dans son sein. Il semblerait donc rationnel de modifier le principe d'inertie en admettant que tout point matériel abandonné à lui-même reste passivement en repos, quel qu'ait été son mouvement antérieur. On aura alors à déterminer les propriétés du milieu, en sorte que son action reproduise, en outre des autres forces à représenter, celle dite d'inertie et correspondant au mouvement antérieur, mais on n'aura plus à se préoccuper de la résistance au mouvement.

Dans l'ouvrage dont nous avons à rendre compte aujourd'hui, M. Eudore Pirmez, membre de la Chambre des représentants de Belgique, arrive aux mêmes conclusions, en partant d'ailleurs de la thèse contraire, car il rejette, quant à lui, le concept de force en tant que représentant une réalité objective; il n'admet que la matière et la communication du mouvement au contact.

Mais, en adoptant ainsi les hypothèses fondamentales de Secchi, il se trouve du reste ramené dans une certaine mesure aux idées de M. Hirn. Car, pour lui, le milieu éthéré n'a plus au fond la même composition élémentaire que la matière pondérable. Tandis que celle-ci serait essentiellement passive, ce milieu serait, au contraire, essentiellement *actif*, et ne pourrait être en rien assimilé aux corps de la nature. Il faudrait au reste le considérer comme constitué de telle sorte que, si un mouvement est communiqué à un corps plongé dans son sein, il en résulte une rupture d'équilibre qui tend à se perpétuer et se traduit par l'effet de la conservation de ce mouvement.

Quoi qu'il en soit, la coïncidence de deux résultats obtenus en partant de deux points de vue opposés, et tout à fait indépendamment l'un de l'autre, car M. Pirmez ne paraît nullement connaître l'opuscule de M. Kretz, doit, semble-t-il, donner au moins à réfléchir, et elle peut faire conclure qu'il y a au fond de ces résultats une idée juste et vraie.

Cette idée me semblerait celle-ci : Dans l'explication de la gravitation universelle par l'action de l'éther, on cherche à rendre compte de l'effet statique, tandis qu'il s'agit d'un effet dynamique. On sépare ainsi dans le problème deux éléments qu'il faudrait évidemment réunir dans une synthèse, dont le moyen échappe jusqu'à présent.

Mais la nouvelle formule proposée pour le principe d'inertie ne laisse pas que de soulever de graves difficultés.

Nous avons déjà eu l'occasion d'exposer ce que nous pensions de ce prétendu principe [1]. Il n'est rien de plus pour nous qu'une définition analytique; on choisit arbitrairement dans les phénomènes de mouvement les conditions dans lesquelles on dit que la force est nulle; à ce

1. *Revue philosophique*, tome VIII, *Une théorie de la connaissance mathématique*, pages 478-481.

choix sont dès lors nécessairement liées la définition de la force et les formules à donner aux lois de son action, c'est-à-dire aux autres principes de la dynamique.

On a choisi pour caractériser la matière abandonnée à elle-même le mouvement rectiligne et uniforme dont le repos n'est qu'un cas particulier; on aurait pu, avec les anciens, choisir un mouvement circulaire et uniforme autour d'un point fixe de l'espace; on n'en eût pas moins constitué une mécanique aussi *vraie*, mais les formules en eussent été toutes différentes et beaucoup plus compliquées. On peut enfin certainement, avec M. Kretz ou avec M. Pirmez, adopter exclusivement le repos comme propre à la matière abandonnée à elle-même. Mais il faut examiner les conséquences nécessaires de cette hypothèse et voir si elle présente en réalité de sérieux avantages.

Or elle entraîne à modifier gravement tout l'exposé de la mécanique et il faudrait sans doute qu'il fût complètement refondu selon le nouveau principe proposé, pour que l'on pût porter un jugement bien assuré sur sa valeur. Je me bornerai à signaler un seul point délicat.

Il est actuellement admis que, pour produire un mouvement fini, il faut à une force finie un temps fini. Dans cet ordre d'idées, il est inconcevable qu'une force finie, comme celle de l'inertie, arrive à restituer au corps, dans un temps infiniment petit ou nul, une vitesse finie. Il faut donc changer tout l'enseignement relatif à la description du mouvement dans l'espace absolu, et probablement distinguer dans les forces un double mode d'action, l'un propre aux forces créatrices ou modificatrices du mouvement, l'autre aux forces conservatrices de celui-ci.

La réforme proposée apportera-t-elle d'ailleurs une véritable simplification dans la conception de l'univers? Au fond, toute la question est là. Pour y répondre avec une pleine assurance, il faudrait sans doute que cette réforme fût plus avancée qu'elle ne l'est, et non pas seulement présentée à l'état d'ébauche; que les conclusions nécessaires en fussent tirées et que l'on pût apprécier les résultats. Au moins M. X. Kretz avait-il abordé dans une certaine mesure le problème analytique, ce que n'a point fait M. Pirmez, dont l'œuvre à cet égard est certainement plus incomplète.

Jusqu'à nouvel ordre, on nous permettra donc de rester sceptique sur l'avenir de la réforme essayée et de faire valoir contre elle les objections suivantes :

Une propriété, celle de conserver le mouvement antérieurement acquis, vous semble inexplicable dans la matière qui tombe sous nos sens; vous la transportez à une autre matière qui échappe à ceux-ci et dont l'existence comme les propriétés sont purement hypothétiques; vous déclarez la première matière passivement inerte, et la seconde active. Avez-vous gagné quelque chose comme explication? Admettons que vous puissiez arriver à définir mathématiquement la constitution et

les propriétés de votre seconde matière, de votre milieu éthéré, vous n'aurez, au fond, rien fait que substituer un mystère à un autre.

On peut nous objecter que savoir si un atome matériel abandonné à lui-même continuera ou non son mouvement, c'est là une question à laquelle la science doit répondre oui ou non et dont la solution n'est nullement indifférente, au sens absolu, comme nous le soutenons. Mais on ne réfléchit pas alors que, dans la thèse posée, c'est une supposition illusoire que celle de l'espace absolument vide où se mouvrait ce point point matériel abandonné à lui-même, puisque le milieu éthéré est regardé comme ayant une existence objective et nécessaire. Dès lors, la question est seulement de savoir si, daus un mouvement, on attribuera la force vive à l'atome ou au milieu. Comme nous ne pourrons jamais percevoir les effets de cette force vive que dans la matière, puisque nos organes sensitifs sont matériels, cette question est réellement sans intérêt véritable au point de vue scientifique, à moins qu'une des deux réponses, ce qui paraît assez douteux, n'amène, par rapport à l'autre, d'importantes simplifications dans les formules analytiques.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. Pirmez est celui d'un esprit distingué et suffisamment compétent pour les difficiles problèmes qu'il aborde; la lecture en est facile et intéressante.

Mais on peut reprocher à l'auteur d'apporter peut-être un peu trop sur le terrain de la science des habitudes de polémiste qui ne sont une force réelle qu'en politique. J'entends par là qu'il se cantonne trop exclusivement dans sa thèse et semble ne vouloir rien voir en dehors de celle-ci et des opinions directement opposées qu'il a à combattre; j'entends aussi qu'il accumule trop de raisonnements sans les peser tous avec assez de scrupule, et qu'à côté d'arguments valables et topiques il ne sait pas s'abstenir de véritables sophismes.

C'est surtout en ce qui concerne les tendances philosophiques de son livre que l'étroitesse des points de vue occasionne des conclusions plus ou moins singulières.

La cause suprême des phénomènes naturels est, en somme, pour M. Pirmez, l'action dynamique de l'éther; « mais cette action dynamique elle-même est la puissance de Dieu se traduisant en acte dans le monde. C'est donc au sein de cette puissance que nous vivons, c'est par elle que nous nous mouvons et que nous sommes. »

« Ainsi se réalise au point de vue matériel cette grande pensée : *In ipso vivimus, movemur et sumus.* »

Sur quoi M. Pirmez affirme très sérieusement ses convictions spiritualistes; c'est, paraît-il, un mot d'ordre en Belgique. Mais, oui ou non, son éther est-il matériel? et quelle est cette doctrine de l'immanence à la matière de la Cause suprême, si ce n'est le pur panthéisme? Ce n'est certes point parce qu'on aura dépouillé certains éléments de la matière de leurs propriétés pour exalter celles d'autres éléments que le caractère essentiel de la thèse en sera changé. Ce n'est point parce qu'on

aura substitué dans l'explication des phénomènes de la nature une formule dualiste à une formule moniste que l'on aura retrouvé les conceptions spiritualistes.

T.

O. Schmitz-Dumont. — DIE EINHEIT DER NATURKRÆFTE UND DIE DEUTUNG IHRER GEMEINSAMEN FORMEL. — *L'unité des forces de la nature et la signification de leur formule générale.* — Berlin, Carl Duncker, 1881. In-8, 168 pages, 5 planches de figures.

La *Revue* a déjà consacré deux articles spéciaux [1] à l'analyse et à la discussion des *Eléments mathématiques de la théorie de la connaissance*, par M. O. Schmitz-Dumont. La nouvelle brochure dont nous avons à rendre compte aujourd'hui développe et répète les mêmes idées en les appliquant particulièrement à l'explication des phénomènes de l'ordre physique.

C'est du moins l'objet principal, traité dans la section A (p. 1-78). Nous nous contenterons de rappeler brièvement la conception de l'auteur : Un nombre illimité de points-centres de forces, répartis dans l'espace infini; les forces répulsives et agissant en raison inverse du carré des distances. Rendre compte, dans un tel milieu, — l'éther, — de la conservation indéfinie de groupements spéciaux de ces points-centres de forces, — atomes physiques, — expliquer, avec ces seules hypothèses fondamentales, les phénomènes de la gravitation universelle, de la cohésion, de la lumière, de la chaleur, de l'électricité et du magnétisme, tel est le cadre tracé et que l'auteur a rempli en faisant preuve d'une connaissance approfondie de son sujet, d'une grande originalité de vues et d'une remarquable hardiesse de déduction. Mais à un pareil travail, qui nécessite un appareil mathématique assez considérable, il fallait avant tout autre chose encore : la rigueur absolue des raisonnements et des calculs. Or les deux premières formules analytiques (p. 11) que l'on rencontre se trouvent radicalement fausses, et nous nous croyons, par là même, dispensés d'un examen plus approfondi de cette partie de l'ouvraqe.

La section B (p. 79-104) précise le sens, relativement à la théorie de la connaissance, des hypothèses primordiales de M. O. Schmitz-Dumont. Elles n'ont nullement, pour lui, le caractère d'hypothèses; ce seraient les formes logiques nécessaires et *à priori*, sous lesquelles seules l'analyse mathématique peut symboliser les relations de causalité dans le temps et dans l'espace. Nous ne reprendrons pas la critique des déductions de l'auteur, toujours entachées, à nos yeux du moins, des mêmes vices que nous signalions en 1879. Nous nous plaisons toutefois à reconnaître qu'il les a, en certains points, heureusement modifiées comme forme, et qu'en général son talent d'exposition est loin d'avoir faibli.

1. Tome VII, p. 113; VIII, p. 468.

Mais pourquoi faut-il qu'il le dépense à des sophismes? Dire que, si r est le symbole de la distance variable en général entre deux points, il faut prendre $\frac{1}{r}$ pour l'expression arithmétique générale des variations, et par conséquent $-\frac{1}{r^2}$, la dérivée, pour la loi présidant à ces variations, pour l'expression de la force, quelle audacieuse parodie du raisonnement mathématique!

La section C (p. 107-151) est consacrée à un nouvel exposé de la formation des concepts de temps et d'espace. M. O. Schmitz-Dumont insiste sur le fait que la sensation, l'élément de la perception est bien étendu dans le temps, mais non pas dans l'espace. Il en conclut que le temps, perçu empiriquement dans toute sensation, est le *modeleur* (*Bildner*) de l'espace, et qu'il doit par conséquent être possible de faire sortir de l'arithmétique les formes dans l'espace, les figures géométriques. Suit un nouvel essai de démonstration *à priori* de la triplicité des dimensions de l'espace; mais il nous paraît en somme encore moins approfondi que celui du précédent ouvrage de l'auteur.

La nouvelle brochure se termine par une conclusion (p. 152-168) d'un caractère idéaliste marqué. Nous en détachons les lignes suivantes :

« Tout le monde des atomes des physiciens, ce monde en mouvement dans le temps et l'espace, n'est rien qu'un schéma logique, suivant lequel nous ordonnons le contenu du monde perçu par nous, nos sensations; ainsi c'est une pure forme, ou, comme on a souvent coutume de le dire, une fiction subjective pour obtenir des points de départ du jugement. Mais il n'en est pas moins vrai que la pensée, comme la sensation, est une chose de fait, une manière d'être. Il y a donc quelque chose, un être en général « que le métaphysicien nomme l'absolu,... le physicien l'appelle le monde extérieur,... le moraliste le dénomme divinité. » Mais dès lors se posent les problèmes relatifs à l'individuation dans le sein de la réalité universelle, problèmes devant lesquels s'arrête notre auteur, car, avant de les résoudre, « il y a une question préalable, savoir si ces problèmes peuvent être traités scientifiquement et non pas seulement d'une façon poétique. »

Nous avouerons que nous n'attendions pas cette réserve de la part de l'auteur; il peut bien, certes, aborder ces problèmes, sans encourir, ce nous semble, plus que maintenant, le risque de voir ses écrits qualifiés de *romans* scientifiques.

T.

C. S. Peirce. — ON THE ALGEBRA OF LOGIC. Broch. in-4, 57 p.; réimprimé de l'*American Journal of Mathematics*, vol. III.

L'auteur a publié ici même [1], sur *La logique de la science*, deux articles intéressants et d'une remarquable originalité, mais où il n'a pas exposé — et nous ne pouvons que le regretter — ses vues personnelles

1. *Revue philosophique*, décembre 1878 et janvier 1879.

sur l'application des notations algébriques aux questions de la logique formelle. Il reprend aujourd'hui, sous la forme nécessairement abstruse et peu accessible aux profanes que commandait la publication dans un recueil mathématique spécial, le développement des idées déjà exposées par lui depuis longtemps dans deux mémoires distincts : *On the classification of arguments*, 1867; *Logic of relatives*, 1870.

Le travail actuel étant à continuer, il convient sans doute d'en attendre la fin pour porter sur l'ensemble un jugement plus assuré. Nous nous dispenserons donc d'analyser les deux derniers des trois chapitres publiés, — logique des termes relatifs et non relatifs, — dans lesquels l'auteur marche dans les voies ouvertes par Boole et Stanley Jevons. Il nous suffira de dire pour le moment que son but semble être de constituer une méthode moins exclusive, plus compréhensive que celle du premier de ses précurseurs et d'embrasser dans ses déductions les résultats obtenus par l'un et par l'autre, ainsi que par leurs imitateurs [1]. Mais, au moins pour le moment, il paraît peu se soucier d'échapper aux reproches fondés faits à Boole « de voiler les procédés simples du raisonnement déductif sous de mystérieuses opérations algébriques, d'employer des symboles obscurs, parfois même incompréhensibles, et de faire ainsi de la logique, cette chose de tous, la chose de quelques initiés aux mathématiques [2]. »

Au contraire, le premier chapitre de l'essai, celui relatif à la syllogistique, procède plus particulièrement des travaux de Morgan et nous fournit l'occasion de quelques remarques que nous prendrons la liberté de soumettre à nos lecteurs.

Les formes typiques sous lesquelles le logicien américain représente toutes les propositions, catégoriques et hypothétiques, sont au nombre de deux :

$$S -\!\!< P \qquad (1)$$

$$S \overline{-\!\!<} P \qquad (2)$$

S et P peuvent d'ailleurs y désigner aussi bien des propositions que des termes, — sujet et prédicat, — et la communauté de la copule, —< pour les deux genres de liaisons, présente un avantage incontestable pour la théorie des syllogismes indirects.

La formule (1) peut s'énoncer : S implique P, la formule (2) : S n'implique pas P. Mais il faut bien remarquer que, pour M. Peirce, la première n'implique pas l'existence (ou la vérité) de S, tandis que la seconde, rigoureusement contradictoire, l'implique.

1. Notamment Robert Grassmann : *Die Formenlehre oder Mathematik*, 1870; Ernst Schröder : *Der Operationskreis der Logikkalkuls*, 1877; Hugh Mc Coll : *Calculus of Equivalent statements*, 1877-1878.

2. Liard, *Les logiciens anglais contemporains*. Paris, Germer Baillière, 1878, p 148.

Les notations sont complétées par les suivantes :

$\overline{P}$ désigne le *non* P,

$\breve{S}$ désigne *quelque* S.

Il s'ensuit de là que la formule (2) peut s'écrire :

$$\breve{S} -\!\!< \overline{P} \qquad (3)$$

avec cette remarque que la possibilité de *quelque* S est affirmée.

Ainsi, tandis que dans la logique traditionnelle on enseigne que les propositions affirmatives supposent l'existence du sujet, et que les propositions négatives, au contraire, ne la supposent pas, M. Peirce considère cette existence comme affirmée dans les propositions particulières et non dans les propositions universelles. Les particulières ne peuvent donc, pour lui, être logiquement conclues des secondes.

La thèse de la logique traditionnelle est occasionnée seulement, que je sache, par le désir d'éviter une exception indispensable dans le cas où la proposition négative se réduit précisément à nier l'existence du sujet, je pense, avec M. Peirce, que cette thèse est insoutenable en bonne logique. Il me paraît certain qu'il n'y a, relativement à l'affirmation du sujet, et en dehors du cas exceptionnel signalé, aucune différence entre les propositions affirmatives et les négatives.

Si j'affirme l'existence de Dieu lorsque je dis : Dieu est bon, il est clair que je l'affirme avec au moins autant de force quand je dis : Dieu n'est pas méchant.

Mais affirmé-je en général l'existence du sujet? Voilà la question.

Il me semble qu'il y a, à cet égard, des conventions tacites, soit entre ses interlocuteurs, soit entre un auteur et ses lecteurs. Si je dis : Les dieux sont pour moi, je ne me crois point obligé de faire remarquer que je ne suis pas polythéiste. Si je lis cette phrase : Son âme s'éleva à la hauteur des circonstances, je ne me trouve pas en droit de conclure qu'elle est écrite par un spiritualiste.

D'ailleurs, le mot *exister* n'a qu'une signification assez vague; il peut être pris dans des sens très divers; il en est de même pour celui de *vérité*. Il est clair que les discussions métaphysiques, ce pour quoi la logique serait le plus nécessaire, ont surtout pour origine l'impossibilité, sur ce terrain mouvant, d'asseoir ces conventions tacites dont je parlais tout à l'heure. On y ignore en effet, presque toujours, de quelle manière précise est entendue l'existence des sujets des propositions, question qui au contraire ne laisse, pour ainsi dire, jamais de doute dans la vie courante.

On pourrait dire que l'énoncé d'une proposition ne pose, en règle absolue, le sujet que comme un concept, comme un objet possible de la pensée ou tout au moins de l'imagination. Toutefois les circonstances donnent à cet énoncé, la valeur d'une affirmation relative, d'ailleurs

plus ou moins complète, plus ou moins catégorique, de la possibilité logique ou de la réalité effective de ce sujet. Il est donc clair que, si l'on prétend changer le caractère de cette affirmation relative en passant d'une proposition universelle à une particulière subordonnée, la conclusion est illégitime, et M. Peirce a certainement raison sur ce point.

Mais faut-il admettre avec lui qu'il y a dans les propositions particulière un caractère d'affirmation du sujet qui ne se rencontre point dans les propositions universelles ?

Il est certain que la forme vulgaire en français (il y a des... qui) des propositions particulières semble lui donner raison, au moins en partie. Il semble d'ailleurs qu'on puisse être assez souvent mieux déterminé à croire à l'existence du sujet par la forme particulière que par la forme universelle.

S'il m'arrive de lire, dans un prochain récit de combat : Les tambours battent la charge, comme je sais qu'ils ont été supprimés dans l'armée française, je me dirai que c'est un lapsus du narrateur, et qu'il veut simplement décrire le moment où, s'il y avait eu des tambours, ils auraient battu la charge. Mais si je lis : Des tambours commencent à battre, etc., je puis mieux croire à un souvenir précis ou à un renseignement exact; je me demanderai si les tambours n'auraient point été rétablis à mon insu.

Mais, abstraction faite de ces observations, il me semble impossible d'établir, pour la question qui nous occupe, une distinction tranchée entre les propositions particulières et les universelles. Un matérialiste peut dire : Il y a des âmes généreuses; il ne dira point : L'âme est immortelle. On ne peut donc, en thèse générale, se prononcer sur la nature et le degré de l'affirmation du sujet que si l'on connaît la proposition tout entière et si l'on sait qui l'énonce et dans quelles circonstances.

Le lecteur a dû voir que, dans cette discussion, je me suis plus attaché aux usages de la langue (et d'une langue particulière) qu'à des principes d'une application universelle. C'est du même point de vue que je me permettrai de critiquer la théorie du syllogisme de M. Peirce, et en général l'emploi des notations algébriques en logique.

L'algorithme que propose M. Peirce se trouve, de fait, très voisin de celui que j'ai indiqué ici même[1] comme pouvant se prêter à l'exposé de la logique traditionnelle. Mais, bien loin de se rapprocher de celle-ci, la théorie du syllogisme de l'auteur américain s'en éloigne pour ainsi dire autant que possible, car, sans se préoccuper aucunement de la possibilité de traduire ses formules en langage ordinaire, il applique indifféremment au sujet et au prédicat les notations du particulier et de la négation, et arrive ainsi, à la suite de Morgan, à multiplier outre toute mesure les modes des diverses figures.

L'algèbre, comme on sait, est devenue une langue universelle. Or on

1. *Revue philosophique,* VI, p. 301.

se propose, sans doute, en essayant de constituer une *algèbre* de la logique, d'arriver à un résultat analogue. Mais il est facile de se rendre compte que les points fondamentaux des méthodes mises en avant dans ce but, sont loin de rencontrer un assentiment universel. Il vaudrait donc la peine de discuter au préalable si le problème dont il s'agit est réellement possible, ou si, de fait, on ne poursuit pas une chimère.

La logique est la science du langage, en tant que celui-ci est employé pour le raisonnement. Mais chaque peuple a sa langue, dont le génie diffère, et ce qui n'est pas prouvé, c'est qu'on puisse faire rentrer sans coup de force, sous un formulaire unique et suffisamment simple, les innombrables nuances de la pensée, dont la différence ne se traduit même souvent que par de simples changements de ton.

Qui s'est donné la peine de lire le texte grec des *Analytiques* ne peut méconnaître que la logique d'Aristote est admirablement calquée sur la langue hellène, tandis qu'il est clair qu'elle ne se prête qu'assez imparfaitement aux langues modernes. Ainsi, par exemple, comme, dans la forme canonique d'Aristote, le prédicat s'énonce avant le sujet, l'ordre des figures et des prémisses est, chez lui, tout simple et naturel. Il suffit au contraire de faire en français le premier syllogisme en *Barbara* venu pour sentir qu'il est vicieux de commencer le raisonnement par l'énoncé du moyen, et qu'on devrait intervertir l'ordre des prémisses.

Si M. Peirce était un hellène, je tiens pour assuré qu'il n'eût point adopté ni les notations qu'il propose, ni les significations qu'il leur donne. Personne, d'un autre côté, ne niera que les tentatives de réforme de la logique ancienne excitent depuis longtemps un intérêt sérieux en Angleterre, tandis qu'elles ne trouvent que peu d'accueil en Allemagne et rencontrent en France une défaveur encore plus grande. Il est facile de donner comme explication, le génie divers des trois peuples voisins; mais ne s'agit-il point, surtout et au fond, de la différence de leurs langues?

PAUL TANNERY.

M. Guyau. — VERS D'UN PHILOSOPHE. — 1 vol. Paris, Germer Baillière 1881.

Ce titre est-il pour recommander le livre auprès des philosophes et l'excuser auprès des poètes? Ou bien a-t-il l'intention inverse, qui serait aussi vraisemblable? Peu importe : car il suffit de l'ouvrir pour constater qu'il mérite d'être également bien accueilli des uns et des autres. Nous en avons fini avec cette ombrageuse critique, jadis en honneur, qui enfermait le talent dans des catégories, comme les métiers. Il n'y a plus de jurandes, ni de maîtrises, ni de corporations closes dans le domaine du beau et du vrai; et les philosophes ont le droit de faire des vers, quand ils sont poètes, comme les poètes d'avoir une philosophie quand ils sont penseurs. J'imagine que si Platon, le

poète, chassait les poètes de sa république, c'est qu'il n'avait pas envie d'y rester et qu'il n'avait pas trouvé d'autre moyen décent d'en sortir.

On connaît cette ligne qui échappa toute rythmée à Sainte-Beuve, dans un article de revue, et que Musset lui renvoya en deux vers :

> Il existe en un mot chez les trois quarts des hommes
> Un poète mort jeune à qui l'homme survit.

C'est le sentiment de M. Guyau, à condition toutefois que le poète ne mourra pas jeune, et qu'il doublera et exprimera l'homme, s'il se peut, toute la vie. On dirait même que M. Guyau a pris la précaution de faire naître en lui le poète un peu plus tard que l'homme pour être bien sûr qu'il ne mourra pas plus tôt. Il a commencé en effet par les études sévères; il a eu l'âge de la philosophie avant l'âge de la poésie; il a connu prématurément cette sérénité intellectuelle, qui suit d'ordinaire les troubles de l'âme, et qui, chez lui, les a précédés. Il a été, très jeune, ce savant qu'il nous peint :

> Le savant, lui, n'a point de ces troubles; tranquille,
> Ignorant le pouvoir du vers, ce grand charmeur,
> Il règne en souverain sur son esprit docile.
> Il est maître en son cœur.

Mais cette impassibilité n'est plus : la pièce se termine par une indication très discrète, presque une allusion mythique, qui nous révèle la cause du changement. C'est la cause éternelle. Les poètes ne chantent pas que l'amour : mais, quoi qu'ils chantent, il n'y a, s'il faut les en croire, que l'amour qui les fasse chanter :

> Serais-je donc moins libre avec toi, Poésie,
> Si je m'abandonnais sur ton sein, sans retour?
> Une chose ressemble à ta douce harmonie :
> Je crois que c'est l'amour.

Nous voici incontestablement en pleine poésie, et bien loin du subjectif et de l'objectif. C'est la pièce la plus personnelle et la plus intime du volume : c'en est la vraie préface harmonieuse et du même ordre. Pourquoi n'y a-t-il pas que cette préface-là? Et pourquoi vient-elle, par un arrangement fâcheux, après deux pages de prose d'un ton très théorique et qui, à notre avis, sont un vestibule par trop didactique à ce petit temple de poésie? Je veux bien que cette préface en prose annonce un ouvrage sur « les rapports de la poésie avec la philosophie et avec la science » et promet que la question traitée par M. Guyau avec sa double compétence ne manquera pas de puissance et d'originalité. Mais peut-être vaut-il mieux ne pas expliquer ses propres vers au lecteur, puisque le poète doit le plus souvent ne pas pouvoir se les expliquer à lui-même. M. Guyau a bien compris ce bonheur poétique qui consiste à ne pas comprendre :

Sans chercher le pourquoi caché derrière tout,
Simple artiste, je veux admirer sans connaître;
Je veux qu'en mes yeux seuls se concentre mon être;
..... Quel bonheur d'effleurer, de jouir sans descendre
Au fond de son plaisir! Dans la création,
Qui sait si l'être heureux n'est pas le papillon,
Amant de la beauté sans la pouvoir comprendre!

Le poète ne doit-il pas aimer ses vers comme le papillon aime la beauté? Les œuvres trop *conscientes* semblent aussi *voulues*, et les vers de M. Guyau, qui ne sont nullement voulus, en prennent un peu l'air, à cause de ce bout de théorie qui les précède. C'est là une petite trahison de l'esprit critique, qui s'est revanché du poète, et la seule d'ailleurs qu'on puisse relever dans tout le volume.

Cette préface attire et invite trop à la discussion. Avant de passer au livre, on demanderait volontiers à l'auteur ce qu'il entend par cette « valeur et cette dignité que la poésie doit conserver en présence de la science ». Faut-il pour cela que le vers n'exprime plus que des idées, comme fait la science, et que l'idéal du poète soit l'honnête maxime personnelle de Boileau :

Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose.

Soit, pour les bons vers; mais n'y a-t-il pas de très beaux vers qui ne disent rien? Le privilège de la poésie n'est-il pas de pouvoir être à certains moments une pure musique et son rôle de mettre l'âme, comme fait la musique, dans un certain *état* bien plutôt que de lui imposer une série déterminée d'idées? Mais attendons les éclaircissements promis.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, toute théorie à part, les vers de M. Guyau sont précisément de la vraie poésie, parce qu'ils nous provoquent, sans tyrannie et par un charme insensible, à un *état philosophique*, sans jamais nous imposer la moindre doctrine et sans nous faire la moindre leçon. Ils ne sont pas non plus, ce qui était à craindre, le tour de force de rimer les *quatre causes* ou les *antinomies*, comme l'abbé Delille rimait le café ou le jeu d'échecs. Ils sont largement inspirés par cet éclectisme clairvoyant et généreux, que M. Fouillée a enseigné dans ses livres et plus encore dans ses leçons, et qui se sert plutôt en philosophie des procédés de l'art que de ceux de la science, à savoir : qu'il faut aimer la pensée d'autrui pour la comprendre, qu'il faut ressentir en face des systèmes une émotion esthétique, qu'il faut juger même de leur vérité par leur beauté, et les adopter pour ainsi dire avec son cœur pendant le temps qu'on les étudie, comme le poète ouvre son âme à ces voix de l'humanité et de la nature, qui ne sont pas siennes, mais qu'il fait siennes pendant tout le temps qu'elles chantent en lui.

C'est cette estime et cet amour des autres systèmes qui, chez M. Guyau, nous semblent être la source de la poésie. En philosophie, il

a sans doute arrêté sa doctrine; en poésie, il les poursuit, les aime et les chante toutes, prenant en artiste le beau de chacune d'elles; le *Vertige des choses* est inspiré par Epicure et, « *Illusion féconde* » par Kant. Plus loin et plusieurs fois on voit apparaître Fichte; on trouve aussi la note philanthropique à la Rousseau et même le sourire sceptique à la Montaigne.

Dans cette abondante variété, où est le système du philosophe? Nulle part. Mais l'émotion de l'artiste est partout. Une émotion propre, éprouvée en présence de chaque philosophie, profonde et sincère pour le temps qu'elle dure, mais ne contredisant jamais et n'engageant même pas la pensée personnelle, voilà ce qui nous semble faire le caractère, la valeur et l'agrément de ces « Vers d'un philosophe ».

EMILE KRANTZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND.

July-October 1881.

J. Earle. *Histoire du mot « Mind »*. — On pourrait croire que, dans le langage des temps barbares, il n'y avait pas de mots importants pour exprimer le côté invisible et spirituel de la nature humaine. Ce serait une erreur. Parmi ces mots, l'un des plus anciens dans l'anglo-saxon est *sawul*, répondant à ψυχή et *anima* et d'où dérivent l'allemand *Seele* et l'anglais *soul* (âme). Un autre qui répond à *spiritus* est l'anglo-saxon *gast*, allemand *Geist* (esprit). Un troisième qui nous rapproche de *mind*, c'est l'anglo-saxon *môd*, en allemand *Muth*, en anglais *mood*, signification un peu vague comme passion, courage, etc.

Venons maintenant au mot *mind* lui-même. Sous sa forme primitive, il était *gemynd*, substantif du vieux verbe *geman* (je me souviens). A l'origine donc, il signifiait souvenir, et l'on peut noter trois degrés de signification : mémoire, monument, commémoration (d'un mort, d'un saint, etc.). L'auteur montre par divers exemples que, jusqu'au XVIe siècle, il y eut une sorte de rivalité entre les deux mots *mind* (esprit) et *thought* (pensée), que celui-ci fut en général préféré pour traduire l'esprit, sans doute parce que le premier était, aux XIVe et XVe siècles, intimement associé à l'idée des messes commémoratives pour les morts. Ce fut dans la deuxième moitié du XVIe siècle que le mot *mind* prévalut ; mais il est évident qu'à cette époque c'était un mot à la mode, employé un peu par emphase. L'auteur termine en examinant les divers sens dans lesquels ce mot est employé par Shakespeare et en faisant remarquer que, si nous comparons le terme philosophique *mind* au terme théologique *soul*, nous remarquerons que celui-ci est individuel, presque personnel : ce qu'il doit à l'antithèse permanente qu'il forme avec le corps.

E. Montgomery (article qui a le défaut ordinaire de tous ceux de cet auteur : beaucoup d'obscurité). *La substantialité de la vie*. — Le but de ce travail est de l'établir et de rétablir, par l'expérience, l'existence de ce substratum qu'ont fait évanouir Berkeley et Hume. Il faut pour cela admettre d'abord l'existence de l'individu humain tout entier avec

toutes ses facultés. Cela peut sembler une pétition de principe. Cependant toute philosophie en est là : elle consiste à hypostasier soit nos sensations, soit nos idées, soit notre volonté ; elle fait donc de nous le centre du monde. Le grand problème de la philosophie depuis Locke a été celui de la synthèse des sensations et des perceptions. L'auteur critique sur ce sujet les deux principales solutions, celles de Hume et de Kant. Il reproche au premier de ne pas reconnaître quelque chose qui fasse la synthèse des perceptions actuelles et en qui elles subsistent. Il reproche au second de substituer de purs concepts aux pouvoirs actuels qui font la synthèse.

Mais comment donc trouver cette existence substantielle ? Pour y arriver, prenons le fait de conscience le plus immédiat et le plus élémentaire, c'est-à-dire une sensation ou impression, par exemple le nombre de vibrations aériennes qui frappent le tympan en une seconde. Il est certain qu'il y a là une multiplicité d'actions numériquement discrètes, et cependant chacun des membres de cette série ne périt pas, dès qu'un autre lui succède ; le résultat est au contraire un état de conscience, synthétique, homogène. Nous sommes là en face du plus solennel mystère. L'auteur, par une suite de déductions assez obscures, établit que le corps, qu'on a bien à tort qualifié de vil, est le fondement de notre personnalité ou tout au moins l'une de ses bases. Ce qu'on appelle une substance ne peut être « qu'un foyer d'énergie identique, indivisible, durable, se soutenant lui-même » ; or la substance vivante ou l'individu organique présente tous ces caractères [1].

L'auteur passe ensuite à un point de vue beaucoup plus général. Il rattache la personnalité à une substance universelle, un absolu qui, comme le dit bien Spinoza, est indéterminé, parce que « *Determinatio est negatio* ». La morale des néoplatoniciens, qui consiste à s'absorber dans ce grand tout, est bien supérieure à l'optimisme et au « personnalisme », qui ne sont que des illogismes. Les peuples d'Orient ont vu depuis longtemps cette solution, et l'Europe y revient.

PUNNETT. *L'utilité comme fin prochaine en morale.* — L'auteur rappelle en quelques mots le but de l'évolution et son résultat final, tel que Herbert Spencer l'expose dans *The Data of Ethics*, un état où l'utile et l'agréable seraient une seule et même chose, « où la conscience aura chanté son *Nunc dimittis*, où le sacrifice de soi-même sera transformé en un rare plaisir, où l'hédonisme empirique sera devenu un automatisme hédonique. Telle est l'euthanasie réservée à nos difficultés éthiques, si l'évolution est un bon prophète. » La thèse

1. Voici sa définition de la personnalité, que nous renonçons à traduire : « Personal identity is grounded in an order of efficiency unthinkably more unfathomable than any thought of ours, than any kind of intelligibly discernible potentiality; unthinkably more substantial than any thing found in conceptional revelation. It is perpetual experience, immemorial memory incorporated, systematised, and ever organically resuscitated. »

adoptée par l'auteur est celle de Clifford et dont ce dernier n'a donné qu'une esquisse, la mort l'ayant empêché de l'achever [1]. Tous les systèmes moraux ont donné jusqu'ici des motifs rationnels pour le bien, mais en faisant appel au surnaturel. Le moraliste de nos jours est obligé de procéder autrement pour répondre à la question : Que dois-je faire et ne pas faire ? — L'auteur s'attache à justifier le principe de l'utilité : 1° logiquement et en lui-même ; 2° par ses effets salutaires sur la société. Il en trouve un type dessiné de main de maître dans *Middlemarch* de G. Elliot : un des personnages de ce roman, Caleb Garth. C'est le principe de l'utilité en chair et en os. « Ses bonnes divinités, dit l'auteur, étaient les bons exemples pratiques, une vie laborieuse, l'accomplissement fidèle de sa tâche ; son prince des ténèbres, c'était un ouvrier paresseux. Le bonheur comme fin consciente pour lui ou les autres, il n'y pense jamais, et cependant, dans quelque voie qu'il entre, sa vie est un plein succès. »

J. Royce. *La théorie de l'esprit-matière* (« mind-stuff ») *et la réalité.* — La doctrine de Clifford a causé un grand mouvement en Angleterre dans le monde philosophique, comme le prouvent les nombreux articles du *Mind* qui lui sont consacrés [2]. Le fond de cette doctrine consiste à considérer « l'esprit-matière », ainsi que les termes eux-mêmes l'indiquent, comme une substance qui réunit les propriétés physiques et psychiques. La sensation élémentaire, dit Clifford, est une « chose en soi ». Mais qu'est-ce qu'une sensation élémentaire, indépendamment de la conscience ? A mesure que nous descendons dans la série des organismes, nous arrivons à des états de plus en plus simples et où la complexité de la conscience doit aussi diminuer. Mais la continuité de la série ne nous permet pas de dire que la conscience cesse quelque part ; il nous faut donc admettre que tout mouvement de la matière est simultané avec quelque fait de conscience. Telle est la thèse de Clifford.

M. Royce critique d'abord une expression vague souvent employée et dont Lewes, Bain, Wundt sont aussi coupables que Clifford : c'est de parler d'une réalité « à double face », du « double aspect » (nerveux et psychique) de certains phénomènes. Cette expression n'est qu'une figure, qu'une métaphore qui, en réalité, n'explique rien. La théorie du « mind-stuff » ne change absolument rien à la nature du problème posé depuis des siècles, et dire que tout atome possède un petit fragment de « mind-stuff », que ce qui extérieurement se montre comme atome matériel se montre intérieurement comme atome spirituel, ce n'est que jouer avec les mots.

On objectera peut-être que cette critique est mal fondée, qu'à proprement parler il n'y a aucun phénomène matériel réel, qu'il n'y a au fond que des phénomènes mentaux plus ou moins complexes, et que

1. Voir cet exposé dans la *Revue philosophique*, tome V, p. 573.
2. Sur cette doctrine, voir la *Revue philosophique*, tome IX, p. 450.

ce sont les faits mentaux qui sont l'explication dernière de tous les phénomènes matériels. — Soit. Mon voisin ne sait ce qui se passe dans mon esprit que par des moyens physiques, et de même pour l'atome ; son petit fragment de vie mentale, il le manifeste pour l'atome voisin, à sa manière, c'est-à-dire par collision ou attraction ; mais l'impénétrabilité n'est pas sa propriété fondamentale, c'est simplement la façon dont son petit esprit se manifeste. Ce qui résulte de tout cela, c'est qu'il ne reste plus d'espace réel ; les rapports d'espace sont illusoires. L'auteur insiste beaucoup sur ce point, qu'il examine en grand détail, et il résume ainsi ses objections à la théorie de Clifford :

1° Cette théorie considérée comme une solution moniste est simplement la substitution d'un mot sans portée à un problème vivant.

2° Si elle réduit les choses physiques à des agrégats de réalités mentales simples, elle n'explique ni ces choses ni la conscience.

3° Elle est obligée d'expliquer tous les changements extérieurs par des changements dans l'intérieur de l'atome-esprit individuel et s'embarrasse ainsi dans d'inextricables difficultés.

Après ce travail négatif, l'auteur promet d'examiner la question sous sa forme positive.

J. SULLY. *L'art de Georges Elliot.* — Elle peut être appelée le romancier par excellence du *home;* ses types sont toujours choisis dans la classe moyenne, sans vertus ni vices extraordinaires ; son procédé de composition a été exposé par elle dans le *Moulin de la Floss.* « Les sciences naturelles m'ont fait comprendre qu'il n'y a rien de petit dans un esprit qui a une vue large des rapports et à qui tout objet particulier suggère une vaste somme de conditions. Il en est certainement de même pour l'observation de la vie humaine. » Sans négliger le physique de ses personnages, elle s'attache surtout à leur moral, et, par une vue profonde de la nature humaine, elle se plaît à exposer les inconséquences d'un caractère. Ces caractères sont éminemment concrets et individuels, et ses romans en représentent la genèse tout autant qu'ils en sont le produit.

On a beaucoup parlé de la valeur morale des écrits de G. Elliot. Il y a deux manières de donner un enseignement moral : proposer un idéal, affirmer un rapport entre les actes et leurs conséquences. La première manière est celle de Carlyle, la seconde celle de G. Elliot.

GRANT ALLEN. *La vue et l'odorat chez les Vertébrés.* — En une certaine mesure, on peut dire que ces deux sens sont en raison inverse l'un de l'autre. Là où la vue est le sens intellectuel principal, l'odorat manque généralement ou est sans importance, et inversement. En montant dans la série animale, on remarque que la vue gagne toujours en importance, tandis que l'odorat a l'air de ne plus être qu'une survivance.

Le vertébré le plus rudimentaire, l'*Amphioxus*, n'a qu'un développement très imparfait de ces deux sens ; l'organe olfactif semble cepen-

dant le plus développé des deux. Les lamproies sont au nombre des vertébrés les plus inférieurs qui aient un cerveau. Chez elles, la vue est peu développée, l'odorat l'est beaucoup, et nous devons supposer que c'est par lui que ces animaux sont guidés. On doit de plus remarquer un fait anatomique très important chez les poissons cyclostomes : c'est que les lobes olfactifs représentent une portion importante du développement des hémisphères cérébraux, qui doivent être surtout occupés à coordonner les impressions reçues par ces lobes.

Chez les poissons ganoïdes, les nerfs optiques forment un chiasma, ce qui marque un progrès ; mais l'appareil olfactif est aussi très développé. — Les Chondroptérygiens (requins et raies) ont les deux sens bien développés ; mais, suivant la remarque de Lacépède, leur odorat peut être appelé leur œil véritable. — Les Téléostéens, qui forment la plus grande masse des poissons actuellement existants (perches, mulets, saumons, truites, etc.), paraissent se fier plus à la vue qu'à l'odorat.

L'auteur fait remarquer qu'au point de vue anatomique les hémisphères, qui sont chez les vertébrés supérieurs la partie principale, ne sont en réalité chez les poissons que des appendices des nerfs et lobes olfactifs.

Chez les reptiles, le sens principal est l'odorat; mais la vue est beaucoup plus parfaite que chez les vertébrés inférieurs. Chez les oiseaux, au contraire, la vision atteint une puissance étonnante, tandis que le sens de l'odorat les guide peu ou point. L'auteur rappelle l'attrait qu'exercent sur les oiseaux les fleurs brillantes, sujet qu'il a amplement traité dans son livre *The colour-sense*. Chez eux, au contraire, la membrane pituitaire est peu développée et les nerfs de l'olfaction sont petits.

Les mammifères d'ordre inférieur, notamment les marsupiaux carnivores, sont bien doués sous le rapport de l'odorat. L'auteur rappelle aussi incidemment que les fourmis, surtout les ouvrières, n'ont le plus souvent qu'une vision rudimentaire, mais que leurs antennes, comme l'ont montré Lubbock et Hauser, sont des organes d'olfaction. Enfin, après avoir parcouru les divers groupes de mammifères, on en vient aux Primates (grand rôle de la vision chez les singes) et à l'homme, chez qui l'odorat a un rôle si peu intellectuel. Rappelons cependant que les races inférieures humaines sont remarquablement douées à cet égard et que les idiots flairent continuellement leur nourriture.

C.-F. Keary. *Les termes homériques pour désigner l'âme.* — Il est intéressant d'étudier l'histoire des idées en étudiant les variations de sens des mots. Chavée l'a essayé dans son *Idéologie positive* (1878), mais avec beaucoup d'hypothèses. C'est là un champ illimité pour l'histoire de la psychologie. L'auteur se propose d'étudier, au temps d'Homère, le sens des quatre mots θυμός, ψυχή, σκιά, εἴδωλον. Il est plus

que probable que chaque mot a sa racine dans une sensation physique positive. Seul le mot θυμός paraît avoir eu chez les Grecs un sens purement spirituel. Cependant, si on le rapproche du sanscrit *dhuma* (fumée), du latin *fumus*, du gothique *daunis* (vent), on voit reparaître un sens matériel. Dans Homère, ce qui traduirait le plus exactement θυμός, c'est le *moi*, en tant du moins qu'aucune théorie philosophique de la personnalité n'y est impliquée. Il signifie aussi la vie, le principe vital.

Ψυχή représente à n'en pas douter la respiration (ψύχω, je respire). Le sanscrit *âtman* (âme), le latin *animus*, *anima*, dérivent des racines *an*, *anti*, respiration. *Spiritus* a le même sens ; c'est ce qui se voit très clairement dans ces vers de l'*Iliade* (IX,408), où la ψυχή « sort de l'enclos des dents » :

ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λεῖστὴ
οὔθ'ἑλετὴ ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων.

Mais il faut noter aussi que le mot se complique d'éléments mythologiques, lorsqu'on voit la ψυχή descendre et exister d'une certaine manière dans l'Hadès. C'est alors qu'apparaissent les mots σκία, εἴδωλον et quelquefois ονειρος. Ce sont des phénomènes naturels, l'ombre du corps, son reflet dans les eaux, les songes qui servent à exprimer l'idée de l'âme après la mort.

Carveth Read. *Les volumes posthumes de G.-H. Lewes.* — Article consacré à des ouvrages qui ont été longuement étudiés ici : *The Study of psychology*, par M. Debon, dans le numéro de décembre 1879, tome VIII, p. 642, et le dernier volume de *The Problems of Life and Mind*, par M. Delbœuf (mars et avril 1881).

A. Seth. *Hegel : exposition et critique.* — Nous traduisons la conclusion : « Hegel nous donne des formules pour exprimer la nature de ce grand fait, de cette vie, qu'au sens le plus large nous pouvons appeler Dieu. Le progrès philosophique consiste en une expression plus parfaite de cette vie... Ces formules peuvent être acceptées même par ceux qui, comme Lotze, soutiennent que ce « hardi monisme » entreprend une tâche supérieure à la nature humaine. Hegel et Lotze sont d'accord dans cette confiance indestructible que le monde n'existe pas seulement, mais qu'il signifie quelque chose. »

Whittaker. *La théorie du « Mind-Stuff » considérée du point de vue historique.* — Ceux qui ont étudié ou critiqué l'essai de Clifford sur « la nature des choses en elles-mêmes » semblent l'avoir considérée comme sans rapport avec les spéculations antérieures. Sa théorie est, au contraire, la forme finale d'une doctrine métaphysique qui s'est développée sous l'influence de la méthode et des résultats des sciences

physiques et de la psychologie; c'est en réalité la tentative d'une nouvelle construction métaphysique. Pour l'établir, l'auteur examine la position respective des deux écoles rivales : le transcendantalisme et l'empirisme.

On n'a pas remarqué jusqu'ici que la théorie de Clifford, réduite à sa forme la plus simple; est identique à la métaphysique de la volonté de Schopenhauer. On sait que, pour le philosophe allemand, la volonté est en réalité la chose en soi, qu'il emploie ce terme faute de mieux et pour l'opposer à la connaissance, qui n'est pas un élément primitif. Schopenhauer comme Clifford fondait sa métaphysique sur la science (Cabanis, Bichat) et comme lui était idéaliste.

Les idées qui distinguent la psychologie contemporaine de l'ancienne psychologie empirique sont : 1° la distinction admise entre le conscient, le subconscient et l'inconscient, comme différant en degrés seulement; 2° l'application de la théorie de l'évolution à la psychologie; 3° la découverte faite surtout en Allemagne que les méthodes expérimentales sont applicables à la psychologie des sens. — Le système de Schopenhauer a été suggéré par la première de ces idées. Les faits physiologiques ont conduit les psychologues à voir que les faits de conscience que révèle l'observation intérieure ne sont qu'une partie de la vie mentale et que ce sont des sentiments (*feelings*) inconscients qui sont les facteurs des phénomènes mentaux : ce sont ces éléments de l'esprit découverts par la physiologie que Schopenhauer appelait volonté.

Les différences entre la thèse de Schopenhauer et la théorie du « *mind-stuff* » de Clifford s'expliquent en grande partie par ce fait que ce dernier a eu l'avantage d'écrire à une époque où la théorie de l'évolution lui ouvrait une nouvelle voie : aussi sa grande supériorité consiste à avoir substituer le sentir à la volonté. Remarquons en passant que Herbert Spencer, dans son analyse des sensations élémentaires, arrivait à des thèses analogues à celles de Clifford. La vue vers laquelle tendait celui-ci était une sorte de « *théorie atomique* » de l'esprit, puisque l'esprit se trouverait, en définitive, composé d'unités consistant en « chocs » ou « vibrations », théorie qui a le mérite de rejeter les fictions, telles que la substance de la matière, la substance de l'esprit, les équivoques du mot cause, etc.

L'auteur, défendant les théories précédentes contre les critiques des hégéliens, recherche pourquoi, l'esprit se décomposant finalement en sensations et rapports entre les sensations, c'est-à-dire en deux catégories d'éléments, on réserve à l'une le privilège d'être considérée comme primordiale. Si les rapports sont aussi fondamentaux que les sensations élémentaires, pourquoi appeler celles-ci exclusivement la chose en soi? Ceci peut s'expliquer par analogie avec la limite mathématique. A mesure qu'on descend vers les sensations inférieures, l'élément rapport devient devient de moins en moins important, en sorte qu'on peut, idéalement, arriver à une conception de la sensation pure, quoique celle-ci en fait n'existe jamais.

La théorie du « Mind-Stuff » est naturellement de la métaphysique, non de la science, quoiqu'elle ait été suggérée par les résultats des sciences spéciales. On ne peut lui demander qu'une seule chose, exigible de toute théorie métaphysique : c'est d'être réellement fondamentale. — On peut faire remarquerque cette théorie ramène, à certains égards, aux premières spéculations, à celles qui donnaient aux choses extérieures une espèce de vie. L'auteur termine en montrant par l'histoire (de la poésie en particulier) que, par une sorte de loi, les dernières spéculations ressemblent à celles des époques primitives, mais sous une forme très élaborée et avec la pleine conscience d'elles-mêmes.

Ces deux numéros contiennent en outre les « Notes et Discussions » suivantes :

Bain. Sur certaines thèses psychologiques d'Herbert Spencer. — *Davidson.* Définition de la conscience. — *W. James.* Le sentiment du vertige chez les sourds-muets. — *Benecke.* Sur les définitions. — *Burns-Gibson.* Un nouveau point de départ en métaphysique. — *Duncan Macgregor.* Effets réflexes du discours extemporané. — *Davidson.* Définition de la sensation.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY

New-York, nos 57 et 58. January, april 1881.

W.-P. Harris. *Pensées sur le fondement de l'agnosticisme.* — Depuis le siècle dernier, un immense développement empirique s'est produit; en même temps, la question des principes de la morale devient prédominante. Mais si l'association habituelle est l'origine de toutes nos idées universelles et nécessaires, et si les conditions physiologiques sont la cause de l'association habituelle l'autorité de ces idées (y compris les idées morales) est fort diminuée. Hamilton n'est-il pas allé jusqu'à insinuer que l'idée de la causalité est due à notre impuissance mentale? Si les conditions physiologiques sont la base des idées nécessaires, il s'ensuit que ces idées ne sont ni nécessaires, ni universelles au sens objectif. — L'auteur combat la psychologie de Kant, qui, « après tout, ne diffère pas tant de celle des physiologistes de nos jours », la psychologie physiologique admettant elle aussi « la nécessité pratique des principes moraux et des lois de la pensée, explicable par une association habituelle fondée sur notre constitution physique. » Après une courte discussion, M. Harris conclut que la position prise par l'agnosticisme se contredit elle-même.

A. Arnold. *L'unification de la science.* — Court article d'une couleur hégélienne très marquée.

W. Preyer. *La psychogenèse.* — Cet article, traduit de l'allemand du physiologiste d'Iena contient des détails intéressants sur le développement psychologique de l'enfant, « histoire qui n'a jamais été écrite scientifiquement » (remarquons que Preyer ne cite nulle part les travaux de ses devanciers, sauf Kussmaul). Il se propose d'étudier la volonté, la perception et la pensée.

La volonté se développe la première. Les premiers cris de l'enfant sont purement réflexes; il en est de même des mouvements des bras et des jambes. Les nouveau-nés sont, comme l'a très bien remarqué Virchow, « des êtres spinaux » chez lesquels l'intelligence n'a pas encore de pouvoir dominateur, pour réprimer les mouvements inutiles, l'hyperkinésie. La première apparence de volonté paraît consister dans la manière dont l'enfance tient la tête, bien plus que dans les mouvements des membres et des lèvres; ce n'est qu'au bout de quatorze semaines qu'il peut tenir la tête droite. Par des conquêtes successives de la volonté, il apprend à s'asseoir, à rester debout, à marcher, à tenir et manier un objet.

Pour les sensations, à l'origine la peau de l'enfant n'a qu'une sensibilité très faible. Le travail de Kussmaul « sur la vie psychique chez les enfants nouveau-nés », publié il y a une vingtaine d'années, contient d'intéressantes études sur ce sujet, notamment sur l'organe du goût. On a tort de croire que le nouveau-né prend indifféremment tout ce qu'on lui offre. — Les expériences de Biffi et Gudden montrent que le sens de l'odorat est très développé chez les jeunes animaux. Galien, ayant mis un chevreau qui n'avait jamais vu sa mère dans un endroit où il y avait du vin, de l'huile, du miel, du blé et du lait, l'animal alla d'un plat à l'autre, les flaira tous et ne but que le lait : c'est un exemple assez curieux de souvenir héréditaire.

Tous les nouveau-nés sont d'abord sourds, parce que le passage auditif externe n'est pas ouvert et que l'oreille moyenne contient trop peu d'air.

Pour la vision, les mouvements des yeux sont d'abord aussi irréguliers que ceux des mains; l'un regarde à droite, l'autre à gauche. Ce n'est qu'au bout de six jours que la contraction des muscles oculaires est symétrique. C'est un appui considérable pour la théorie empirique de la perception de l'espace telle que Helmholtz l'a soutenue. D'après ses observations, l'auteur conclut « qu'il n'y a pas de conscience de l'espace même au bout de trois semaines ». On a tort de croire que l'enfant regarde, parce qu'il fixe une lumière; c'est là un état purement machinal. L'enfant ne regarde que lorsque son œil est capable d'accommodation. Il distingue ensuite les couleurs, d'abord le jaune et le rouge: mais il ne distingue pas bien les autres avant deux ans révolus. Il n'acquiert que lentement l'appréciation des formes, des distances, des grandeurs (ainsi il porte à sa petite bouche d'énormes morceaux de pain).

L'auteur termine par quelques remarques sur le langage. Elles sont très inférieures à ce que MM. Taine et Darwin ont publié sur ce sujet.

Autres articles traduits. — SCHELLING. Sur la médecine et la théorie de la nature organique. — HEGEL. La religion absolue. — ROSENKRANZ. Pédagogie. — KANT. Anthropologie.

THE PLATONIST (Saint-Louis. Missouri). June-August 1881. — Continue à publier diverses traductions de Proclus, Porphyre, Jamblique et des platoniciens modernes, et, ce qui est plus intéressant, *La vie de Hai Ebn Yokdan, le philosophe autodidacte*, par Abubaker Ebn Tofail, traduit du texte arabe par Ockley et Steele.

CORRESPONDANCE

La sélection et l'hérédité chez l'homme.

Monsieur le Directeur,

Je viens vous remercier de l'analyse si bienveillante de mon livre *Etudes sur la sélection*, que vous avez publiée dans le n° précédent de la *Revue philosophique;* je suis heureux de vous voir partager des idées que je crois justes, mais qui ne sont guère, comme vous le dites, au goût du jour. L'idée du progrès de l'humanité n'est pas seulement une théorie historique, elle est devenue le dogme fondamental d'un grand parti politique, celui précisément auquel appartient l'avenir, et presque un article de foi pour la société moderne. Or les questions scientifiqnes gagnent rarement à passer du cabinet d'étude au Forum. Et d'ailleurs il paraît si naturel et si logique d'admettre que la sélection. qui est l'instrument le plus puissant du progrès dans le monde organique, le soit aussi pour l'homme! Elle l'a été certainement aux débuts de l'humanité, tant qu'il s'agissait du progrès zoologique; mais l'est-elle maintenant? Il n'y a guère de raisons scientifiques pour l'affirmative, et il y en a de très sérieuses pour la négative.

Permettez-moi, monsieur le Directeur, tout en vous remerciant de votre analyse, de vous faire quelques remarques, qui ne sont pas des objections, mais des réponses à certaines de celles que vous me faites. Vous dites très justement que mon ouvrage consiste plutôt en contributions, auxquelles vous voulez bien accorder quelque valeur, pour l'étude de la sélection chez l'homme, qu'en une esquisse générale du sujet. Mais l'Académie de médecine de Madrid n'a pas posé la question de la sélection en général, elle a demandé aux concurrents une étude sur la sélection *dans ses rapports avec l'hérédité*, c'est-à-dire qu'elle a voulu limiter le sujet. Je me suis mal exprimé sans doute dans ma préface, mais j'avais cru affirmer très nettement que mon ouvrage n'a en aucune façon la prétention d'être un traité sur la sélection, mais que des formes si nombreuses et si variées de la sélection il se borne à n'en examiner que deux, celles auxquelles pouvait s'appliquer avec quelques chances de succès la psychiatrie, mon étude de prédilection. Je me suis donc enfermé exclusivement dans le champ de la médecine mentale, et ceci vous explique aussi pourquoi je n'ai pas

utilisé le beau travail de M. de Candolle. Le livre de l'illustre professeur de Genève avait paru vers la fin de l'année 1872, et je n'en ai eu connaissance qu'au printemps 1873, quand mon manuscrit était déjà terminé, puisqu'il devait être présenté à l'Académie de Madrid avant le 1er septembre de la même année. Pour profiter de l'*Histoire de la science et des savants,* il m'aurait fallu changer complètement la charpente même de tout mon ouvrage, ce qui était matériellement impossible et ce qui d'ailleurs ne serait pas même particulièrement utile, puisque mon ouvrage ne s'occupe que d'un côté tout spécial de la question, si magistralement étudiée dans son ensemble par M. de Candolle.

Je pouvais encore moins, dans un travail fait en 1873, utiliser l'ouvrage de M. Wiedemeister, paru en 1875, c'est-à-dire deux ans plus tard [1]. J'aurais pu *mentionner au moins* les ouvrages qui avaient précédé celui de M. Wiedemeister sur cette question, et cela en Allemagne même, à commencer, si vous voulez, par le beau roman *Verlorene Handschrift*, où sont très nettement exposées les idées sur le *Kaiserwahnsinn* des empereurs romains. J'aurais pu aussi indiquer au moins en note le travail de M. Wiedemeister, comme j'ai indiqué plusieurs ouvrages parus après 1873; je ne l'ai pas fait, et voici pourquoi :

En 1873, j'écrivais (p. 492 de mon livre) que dans un travail ultérieur j'exposerais en détail les raisons qui me font regarder le crime habituel comme une manifestation de l'atavisme; or, depuis, Lombroso d'abord, puis d'autres auteurs italiens, ont soutenu cette thèse avec beaucoup de force et de grands développements; j'ai donc été devancé, et je devais reconnaître. Il en a été de même de plusieurs autres points, à propos desquels je cite des travaux postérieurs à 1873; mais ces points n'ont qu'un rôle très secondaire et sans aucune importance dans mon ouvrage, et c'est pourquoi j'ai cru pouvoir ajouter quelques lignes de texte et quelques notes.

La question se présente tout autrement quand il s'agissait du fond même de mon travail. Un mémoire présenté au concours, surtout s'il a été l'objet d'une distinction, n'appartient plus exclusivement à son auteur, et il est d'usage et de tradition de le publier tel qu'il avait été présenté, en tout cas sans y faire de changements essentiels. Je me croyais donc en droit de profiter des travaux postérieurs pour des questions de détail, non pour celles qui font le fond même de l'ouvrage. Puis je dois dire que je ne partage pas les idées sur le *Cæsarenwahnsinn*, ainsi que je le dis dans mon livre (pages 294 et 296), et, si je n'ai nommé aucun auteur, c'est pour n'avoir pas à discuter à fond ses idées; mon livre est déjà bien assez long, et d'ailleurs on a

1. Je dois faire la même réponse à des reproches analogues qui m'avaient été faits, comme de n'avoir pas profité d'un ouvrage de Hæckel, postérieur de plusieurs années au mien. J'ai eu tort de ne pas avoir publié mon livre dès 1874. D'ailleurs mon ouvrage a été publié en extrait dans les *Actes de l'Académie de médecine de Madrid* en 1874.

généralement reconnu ce que je visais. En effet, que veut-on nous prouver? Que Caligula était fou, que Claude était imbécile, que Néron n'était pas dans son bon sens? Leurs contemporains le savaient déjà. Quant à Tibère, je crois qu'on se trompe du tout au tout, et qu'on n'a guère compris cette grande et tragique figure. Dans une analyse de mon ouvrage, publiée dans la *Revue historique* (novembre-décembre 1881), M. G. Monod, en parlant de mon étude sur la famille d'Auguste, dit : « Il n'est pas douteux que le pouvoir, *exercé dans les conditions où il l'était à Rome*, exerce sur ceux qui en sont investis une influence corruptrice, funeste. » Cette même pensée se retronve au fond de la théorie du *Cæsarenwahnsinn*, et je la crois complètement erronée. Claude était imbécile, Caligula fou avant de monter au trône, et Auguste ne devint pas fou malgré un règne de plus de quarante ans. Ce ne sont pas *certaines formes* du pouvoir qui mènent les familles princières à la dégénérescence, c'est le *pouvoir* lui-même, quelle que soit sa forme, et c'est par accumulation lente et progressive de ses effets qu'il produit les névropathies, qui se manifestent par conséquent non chez le détenteur du pouvoir, mais chez ses enfants. En montant au trône, ce n'est pas à lui-même que le prince fait du mal, ce sont ses enfants qu'il empoisonne, c'est toute sa descendance, toute sa race qu'il condamne aux maladies nerveuses, à la dégénérescence, à la stérilité, et finalement à mort. Nous en avons un exemple tout récent : Léopold Ier monte au trône en 1831 ; il meurt entouré de l'estime générale justement respecté ; mais la maison royale de Belgique paye chèrement son règne. . . . . .

. . . . . .

Agréez, etc.

Docteur PAUL JACOBY.

Nice. 9 novembre 1881.

PRIX HEGEL.

On nous p.ie de communiquer au public le programme suivant :

La *Société philosophique* fondée à Berlin en 1843 uniquement par des amis et des disciples de Hegel, ayant admis depuis dans son sein des sectateurs d'écoles bien différentes, ouvrit, pour ériger un monument à Hegel, une souscription dont l'excédent a servi à une fondation Hegel destinée à la propagation de la philosophie.

En conséquence, la Société propose pour prix la question suivante, dont voici le programme :

EXPOSITION DE LA MÉTHODE DIALECTIQUE DE HEGEL AU POINT DE VUE HISTORIQUE ET CRITIQUE.

N° 1. *Montrer le développement de la méthode dialectique de Hegel puisé dans ses écrits. Déterminer le rapport qu'il établit entre la dialectique, la logique et la métaphysique.*

N° 2. *Comparer la méthode de Hegel avec celles de ses devanciers. En est-elle le résultat?*

N° 3. *Fixer la valeur et la signification de la méthode dialectique de Hegel. Remplit-elle les exigences de la méthode philosophique? ou ne le fait-elle pas?*

Les mémoires composés en *allemand*, en *français*, en *anglais* ou en *italien*, devront être remis, port payé, à l'un des secrétaires soussignés de la Société *avant le 1er janvier 1884*. Ils porteront en tête une devise et seront accompagnés d'un billet cacheté, répétant cette devise à l'extérieur, et contenent intérieurement l'adresse de l'auteur. Les billets des ouvrages non couronnés seront brûlés.

Le prix de *460 marcs* accordé à l'ouvrage couronné sera payé *le 1er juillet 1884*. Le manuscrit couronné restera dans les archives de la Société, mais le droit de publication sera réservé à l'auteur.

Ce programme imprimé sera délivré sur demande à la bibliothèque de l'université de Berlin par le custode, *M. Ascherson*, docteur en philosophie.

Berlin, séance du 25 juin 1881.

Le secrétariat de la Société philosophique de Berlin.

MICHELET,
Professeur à l'université,
Bülow-Str., 28, S.W.

MEINEKE,
Ci-devant conseiller de Justice
Kurfürsten-Str., 56, W.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

E. DUBOUX. *La physique de Descartes.* In-8. Lausanne, Bridel.

BARBIER (Achille). *La genèse de la science. I. Genèse primordiale de la force et de la matière.* In-8. Bordeaux, Gounouilhou.

Mme COIGNIET. *De l'éducation dans la démocratie.* In-12. Paris, Delagrave.

SOURY (Jules). *Bréviaire de l'histoire du matérialisme.* In-12. Paris, Charpentier.

L. MABILLEAU. *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (Cremonini). In-8, Paris, Hachette.

L. LIARD. *Descartes.* In-8, Paris, Germer Baillière.

FRASER (A. Campbell). *Berkeley*. In-12. Blackwood. Edinburgh and London (Philosophical classics for English readers.)

L. COLLINS. *Butler*. In-12 (même éditeur et même collection).

R. ADAMSON. *Fichte*. In-12 (même éditeur et même collection).

J. WATSON. *Kant and his English Critics, a comparison of critical and empirical philosophy*. In-8. Glascow, Maclehose.

G. S. BOWER. *Hartley and James Mill*. In-12. London, Sampson Low (English philosophers).

O. BROWING. *An introduction to the History of educational Theories*. In-8, London, Kegan Paul.

HARTMANN (E. von). *Das religiöse Bewusstsein der Menscheit im Stufengang seiner Entwickelung*. In-8. Berlin, Duncker.

P. RADESTOCK. *Die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung : eine psychologisch-pädagogische Untersuchung*. In-8. Berlin, Œhmigke.

A. CHIAPELLI. *Della interpretazione panteistica di Platone*. In-4. Firenze, Lemonnier.

Nous rendrons compte dans notre prochain numéro de la nouvelle revue italienne (*Rivista di filosofia scientifica*) que nous nous sommes bornés jusqu'ici à annoncer.

La deuxième livraison (octobre) vient de paraître. Elle contient les articles suivants :

HERZEN. *La matière et la force d'après le concept moniste.*

BUCCOLA. *De la durée du discernement et de la détermination volontaire.*

SCHIATARELLA. *M. Vacherot et la loi des trois états.*

CANTONI. *De l'énergie dans la physique moderne.*

DE DOMINICIS. *Les séminaires et la concurrence cléricale dans l'instruction publique.*

BUCCOLA. *Sur les phénomènes et la nature de l'hypnotisme.*

Compte-rendus de divers ouvrages italiens et étrangers. Revue des périodiques.

Le propriétaire-gérant : GERMER BAILLIÈRE.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME XII

ARTICLES ORIGINAUX

Arréat (L.). — Sur la nature du syllogisme..... 419
Bénard (Ch.). — La théorie du comique dans l'esthétique allemande. 251
Brochard. — La logique de Stuart Mill..... 449 et 592
Delbœuf. — Le sentiment de l'effort..... 513
Espinas (E.). — La philosophie écossaise au XVIIIe siècle.... 18 et 119
Fouillée (A.). — Critique de la morale de Kant..... 337
Guéroult (Georges). — Du rôle du mouvement dans les émotions esthétiques..... 32
Herbert Spencer. — Les corps consultatifs..... 53
— Les corps représentatifs..... 209
— La société militaire..... 371
— La société industrielle..... 479
Janet (Paul). — De la nature du syllogisme..... 105
Ochorowitz. — Projet d'un congrès international de psychologie.. 1
Richet (Ch.). — Irritabilité et réaction cérébrales..... 561
Rehnisch. — Hermann Lotze : sa vie et ses écrits..... 321
Tannery (P.). — L'éducation platonicienne..... 151 et 165
Tarde (G.). — La psychologie en économie politique..... 232 et 401

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Benno Erdmann. — Recherches sur la *Critique de la raison pure.* 177 et 286
Bertrand (Alexis). — L'aperception du corps humain par la conscience..... 422
Bresson. — Idées modernes..... 92
Büchner. — La vie psychique des bêtes..... 637
Conta. — Philosophie matérialiste..... 195

Cuissard. — Documents sur Abélard..... 547
Decès. — Science et vérité..... 545
Dominicis (de). — Pédagogie et darwinisme..... 98
Edgeworth. — Psychique mathématique..... 536
Ferri (E.). — Nouveaux horizons du droit..... 531
Guyau. — Vers d'un philosophe..... 650
Henry (Ch.). — Documents sur Galilée, etc..... 545
Jacoby. — La sélection et l'hérédité chez l'homme..... 528
Knoodt. — Antoine Gunther..... 94
Le Bon (G.). — L'homme et les sociétés..... 433
Mahaffy. — Descartes..... 190
Miloslawski. — La philosophie contemporaine en Allemagne..... 277
Morlais. — Étude sur Vauvenargues..... 544
Perez. — L'éducation dès le berceau..... 169
Peirce. — L'algèbre de la logique..... 646
Pirmez. — Forces de gravitation et d'inertie..... 640
Piola. — Force et matière..... 197
Pfleiderer. — Philosophie de la religion..... 202
Rig (J.). — La philosophie positive d'A. Comte..... 542
Roberty (de). — La sociologie..... 68
Roisel. — La substance..... 541
Rosa. — L'éducation dans la famille..... 98
Schmitz-Dumont. — Unité des forces de la nature..... 645
Sully (James). — Les illusions..... 438
Tissot. — Essai de philosophie naturelle..... 302
Veitch. — La « méthode » de Descartes..... 85
Valenti y Vivo. — La biologie dans la législation..... 552
Varona. — Conférences philosophiques..... 550
Wallace. — L'épicurisme..... 77
Weber. — L'ancienne théologie juive..... 548

REVUE DES PÉRIODIQUES

Académie des sciences morales et politiques..... 557
Archives de physiologie normale et pathologique..... 555
Brain..... 554
Critique philosophique..... 556
Critique religieuse..... 556
L'Encéphale..... 555
Journal of speculative philosophy..... 661
Mind..... 206 et 654
La philosophie positive..... 556
Philosophische Monatshefte..... 444
Platonist..... 207

Princeton Review..... 207
Revue de l'histoire des religions..... 558
Rassegna critica..... 103
Revue de théologie et de philosophie..... 558
Revue occidentale..... 557
Rivista di filosofia scientifica..... 104 et 668
Zeitschrift für Philosophie, etc..... 311

PRINCIPAUX ARTICLES

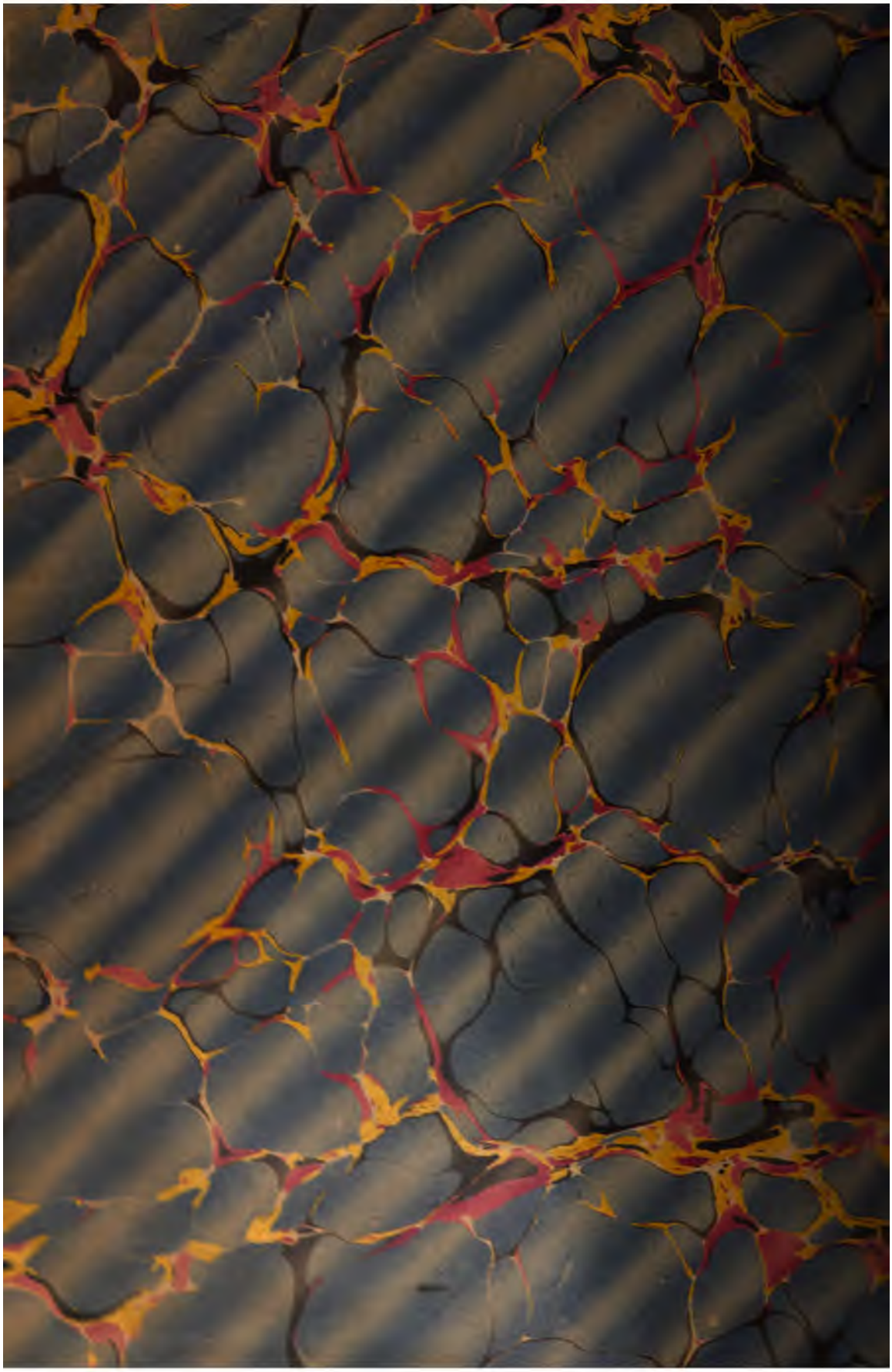
Allen (Grant). — La vision et l'odorat chez les vertébrés..... 657
Benn. — Buckle et l'économie de la connaissance..... 206
Bolliger. — La causalité..... 312
Drossbach. — La force et le mouvement..... 445
Earle. — Histoire du mot « mind »..... 654
Falckenberg. — Le caractère intelligible..... 446
Gurney. — Le monisme..... 206
Harris. — L'agnosticisme..... 661
Hellenbach. — Philosophie du bon sens..... 312
Keary. — Les termes homériques pour désigner l'âme..... 658
Kern. — Démocrite..... 311
Kirchmann. — Le *Parménide* de Platon..... 444
Koch. — Essai sur la mémoire..... 317
Montgomery. — La substantialité de la vie..... 654
Pfleiderer. — Le criticisme kantien..... 314 et 317
Preyer. — La psychogenèse..... 662
Punnett. — L'utilité en morale..... 655
Porter. — La pensée chez un sourd-muet..... 207
Rabus. — La question logique..... 313
Roskoff. — Le sentiment religieux chez les sauvages..... 446
Royce. — La doctrine de Clifford..... 656
Seth. — Hegel..... 659
Sully. — L'art dans G. Elliot..... 657
Volkelt. — Formation des concepts..... 447
Westerburg. — Kant et Schopenhauer..... 315 et 318
Whittaker. — La doctrine de Clifford au point de vue historique. 659

CORRESPONDANCE

Dr Jacoby. — La sélection et l'hérédité chez l'homme..... 664

Coulommiers. — Typographie PAUL BRODARD.

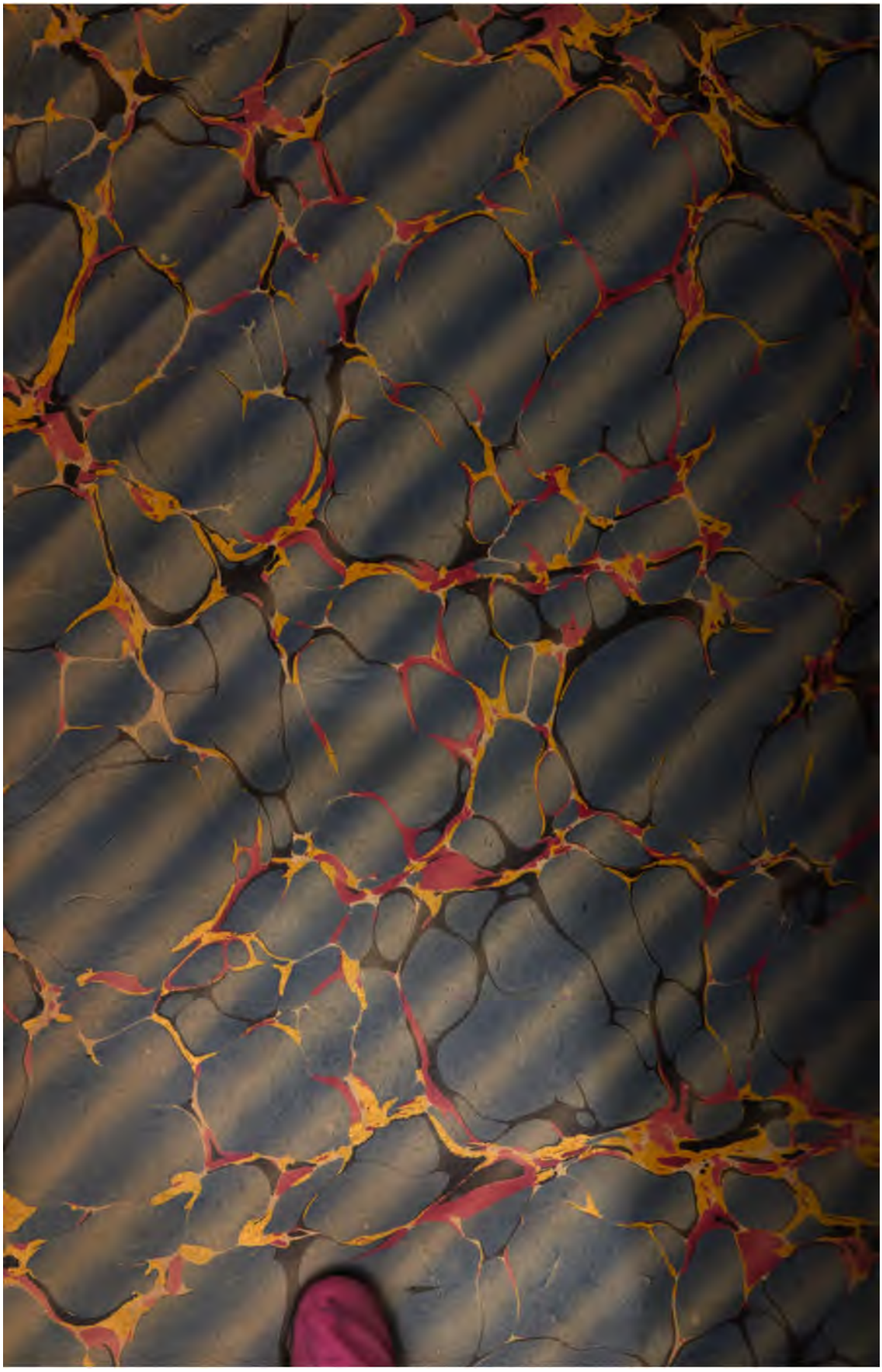
DOES NOT CIRCULATE



philosophique. 91251 v.12 1881

DATE	NAME	DATE

Stanford University Libraries
3 6105 013 462 861



Stanford University Libraries
3 6105 013 462 861

philosophique. 91251 v.12 1881

DATE | NAME | DATE